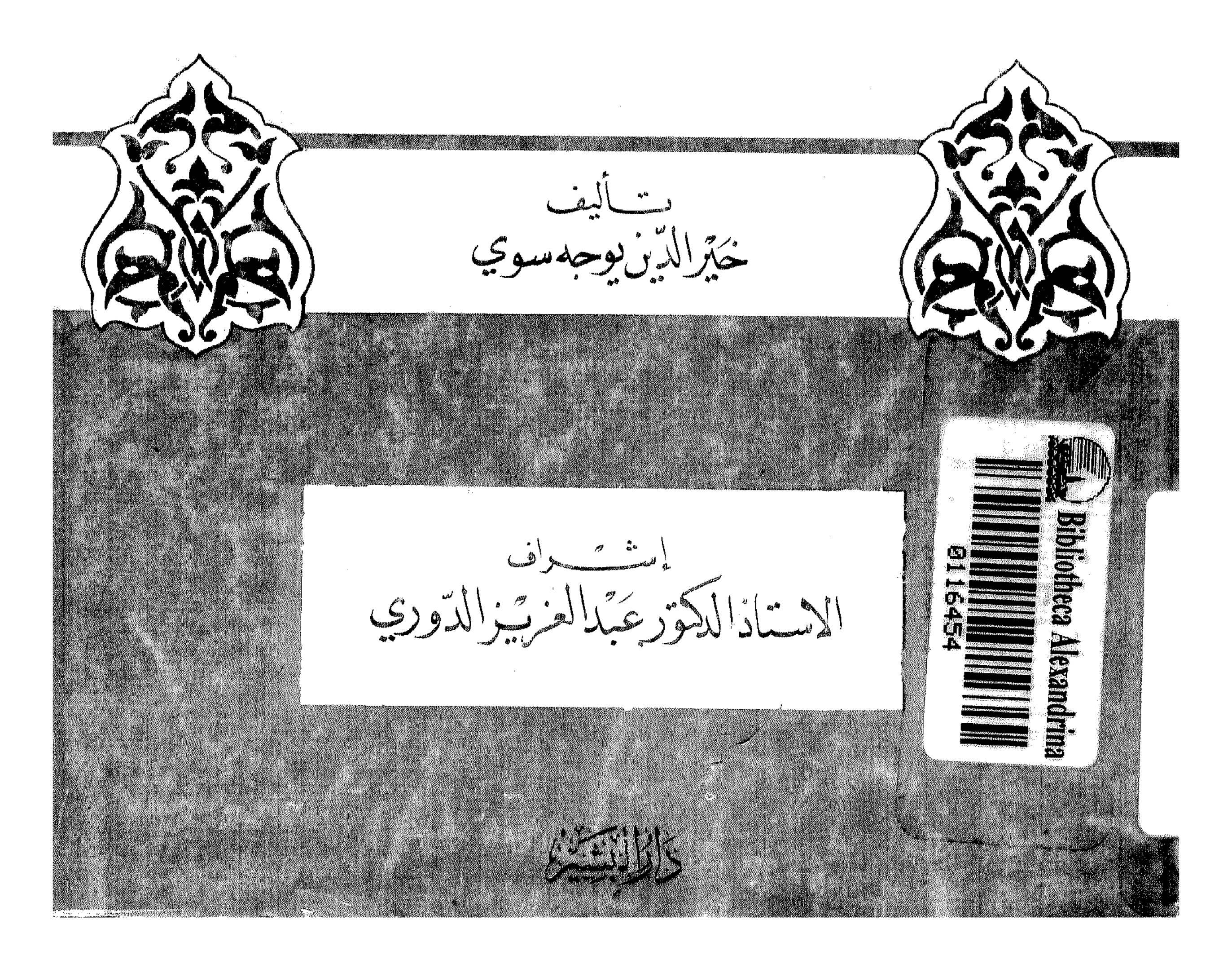
تطور الفكر السياسي عند أهل السنة

فترة التكوين: من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري



تأليف
خير الدين يوجه سوي

إشراف
الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

دار البشير

تطور الفكر السياسي
عند أهل السنة

الطبعة الأولى

١٤١٣هـ - ١٩٩٣م

٢١٦,٩١

ســـوي سوى، خير الدين يوجه

تطور الفكـر السياسي عند أهل السنة/ خير الدين يوجه سوى، إشراف عبد العزيز الدوري .ـ عمان: دار البشير للنشر، ١٩٩٢.

(٢٤٠) ص.

ر.أ. ١٩٩٢/٢/١١٤.

١ ـ الفقه الإسلامي ـ النظام السياسي أ. عبد العزيز الدوري، اشراف

ب. العنوان.

(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)

دار البشير

ص.ب (١٨٢٠٧٧) / (١٨٣٩٨٢)

هاتف: (٦٥٩٨٩١) / (٦٥٩٨٩٢)

فاكس: (٦٥٩٨٩٣) / تلكس (٢٣٧٠٨) بشير

مركز جوهرة القدس التجاري / العبدلي

عمان ـ الأردن

Dar Al-bashir

For Publishing & Distribution

Tel: (659891) / (659892)

Fax: (659893) / Tlx. (23708) Bashir

P.O.Box (182077) / (183982)

Jerusalem Jewel Trade center Al-Abdali

Amman - Jordan

تطور الفكر السياسي
عند أهل السنة

فترة التكوين: من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري

تأليف
خير الدين يوجه سوي

إشراف
الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

دار البشير
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لا بدّ في كل بحث من بيـان المصـطلحـات التي تحدد المفاهيم، ليفهمها القارىء، ويبني الكاتب على أساسها البنيان الذي ستقوم عليه الدراسة.

وفي هذا الكتاب بعض المصطلحات التي لا بدّ من شرحها:

أولًا: الفكر السياسي: وهو ذلك البنيان الفكري المجرّد المرتبط بتصوير وتفسير الـوجـود السيـاسيّ، وهو يمثل كلّ ما يخطر في ذهن الإنسان حول تنظيمه السياسيّ، وحياته العامّة، كما هما عليه، أو كما يجب أن يكونا.

ثانياً: السياسة الشرعيّة: وهي علم يبحث فيه عما تُدبّر به شؤون الدولة الإسلامية من القوانين والنّظم التي تتّفق وأصول الإسلام، وإن لـم يقم على كلّ تدبير دليل خاص، وموضوعه النظم والقوانين التي تتطلبها شؤون الدولة من حيث مطابقتها لأصول الدين، وتحقيقها مصالح النّاس وحاجاتهم.

ولقـد ظهـر الفكـر السياسي سريعاً في المجتمع الإسلاميّ، فمنذ أن بدأت الفتوحات الإسلامية في عهد الرسول ﷺ، والخلفاء الراشدين، وامتدت إلى خلافة بني أمية وبني العباس، نما الفكر السياسي ونضج خلال فترة سريعة، بل لقد ازدهر في خلافة عمر.

لقد قامت الهجرة التي تحمل معنى الجهاد ومعنى الاستيطان مرافقة للفتوح. وقد كان لزاماً على المجاهدين أن يستقرّوا في البلاد المفتوحة، فسكنوا الدور التي تخلى عنهـا أصحـابهـا بهـروبهم منها، وتملّكوا الأرض. فكان لا بد من ترتيب للأوضاع، فنظمت الاقطاعات. ولقد ارتسمت الخريطة النهائية كاملة في عهد عمر بن الخطاب، وقُسّمت البلاد إلى مناطق وأجناد، وعُينت الولاة والقضاة والكتاب

والإداريون والماليون، ونُظمت الحراسة، ووُضع الحُجّاب، وظهرت الحاجة ماسّة إلى الدواوين بعد أن انهالت الأموال من الأمصار، وعمد عمر، رضي الله عنه، إلى استحداث ديوان العطاء، وديوان الجند.

وكان لا بدّ من تنظيم الأمور المالية والنقدية، وتحديد الموارد، وتنظيم المصارف، وضرب النقود، وقد اكتملت بعض ملامح هذه الأمور في العصر الأموي.

لقد أدى تكوّن الفكر السياسي ونضوجه في فترة مبكّرة إلى عجز العلماء المتأخرين - بعد القرن الهجري الثالث - عن إحداث تصحيحات جذرية في الإطار المعرفي. وقد أُغفلت هذه المسألة - رغم أهميتها - في الدراسات الحديثة التي عالجت الفكر السياسي الإسلامي. وقد نشأ الفكر السياسي السنيّ وتكوّن نتيجة علاقات معقدة بين الفقهاء وبين الخلافة والاتجاهات السياسية، والموروث المحليّ في البلاد المفتوحة.

وقد رسخ الفكر السياسي الإسلامي عدّة قواعد وأصول منذ السنوات الأولى لقيام مؤسسة الخلافة. فكما هو معروف أن الفترات الصعبة هي فترات البداية، إلّا أن ما تمّ في الفترة الأولى - عصر الخلافة الراشدة وعصر الأمويين - ثبت المفاهيم التالية:

أولًا: إن التطور العملي يسبق بداية الفكر، ولقد نشأت مؤسسة الخلافة قبل أن تتحدّد معالمها النظرية التي تبعتها في الوجود والتكوّن.

ثانياً: إن الحاكم في الإسلام ليس وكيلًا عن الله (كما هو في الدولة الدينية غير الإسلامية)، ولكنه وكيل عن الأمة، وهو يرتقي إلى مقعد الإمامة بالاختيار والبيعة والشورى.

ثالثاً: إن العقد بين الحاكم والمحكوم قائم على طاعته لله في سياسة هذه الأمة، بأن يحكم بالعدل، ويأخذ بأحكام الله، وهذا ما حدده أبو بكر الصديق رضي الله عنه بقوله: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم».

رابعاً: إن المعارضة في الحكم الإسلامي واجب ديني وسياسي وأخلاقي للدفاع عن الأمة ورعاية مصالحها. وهذا ما يبدو واضحاً في قول الفاروق عمر: «من رأى

منكم فيَّ اعوجاجاً فليقومه» .

خامساً : إن حضارة الإنسان دارت عجلتها في التاريخ على مبررات إنسانية قوامها روح المساواة بين الأمم والشعوب والأفراد .

سادساً : إن المجتمع الإسلامي بما كان فيه من الشعوب المختلفة التي عاشت في ظل الخلافة ، أكّد أنها جميعاً تنتمي إلى الحضارة الإسلامية وتشارك في صنعها ، فلا يوجد في ظلّها شعب مستضعف ، لأنه من حق كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي أن يتمتع بما حظي به الفرد المسلم .

وأخيراً . . . .

إن الاستقراء التاريخي ، والاستنتاج النظري ، أو الاستقراء العقلي - إن صح التعبير - يدلّان جميعاً على أن الفكر السياسي الإسلامي هو المرشح للظهور مرة أخرى ، لأن الشعب المسلم هو المهيّأ لبدء مرحلة العودة . ولقد حان الوقت لتخليص ثقافتنا من روح الاستشراق ومن بواعثه ومناهجه وغاياته ، وإعادة النظر في السياسة الثقافية في مجتمعاتنا .

إن عودة الفكر السياسي الإسلامي إلى الظهور فاعلاً ومؤثراً أضحى الآن مرهوناً بالخروج من دائرة القرار السياسي الغربي ، والتحرر من أحكام علومه الإنسانية والاجتماعية . وحركة التاريخ الإسلامي في مرحلة البناء والازدهار كانت استجابة لما جاء في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة ، فلا بدّ أن تنهض الشخصية الإسلامية من جديد متميّزة لتقوم على كاهلها الحضارة الإسلامية الجديدة .

والدراسة التي بين أيدينا هي دراسة أولية جادّة هادفة ، يكفيها أن تثير بعض القضايا ، وأن تدفع القرّاء إلى التفكير من جديد في هذا الموضوع الهام الذي يحدد معالم التفكير السياسي عند أهل السنة والجماعة . إنها محاولة جادة ، نأمل أن تتبعها محاولات أخرى تحدد المسار وتوضح معالم الطريق للكتاب والباحثين ليقدّم كلٌّ بدوره ما لديه من الدراسات التي ينتفع بها المجتمع المسلم .

والله الموفق

مُقَــــدِّمَة

ما زالت حقول التاريخ والحضارة الإسلامية تعاني من ندرة دراسات شاملة تستهدف التنسيق بين مختلف العلوم الاجتماعية وبين العلوم الإسلامية الكلاسيكية (كالفقه والكلام والحديث)، أو تحاول وضع أسس نظرية لبناء علوم اجتماعية تمتلك آليات مناسبة لدراسة الحضارة الإسلامية وجوانبها المختلفة. ويبدو هذا الفراغ واضحاً إذا ما نظرنا إلى ما نُشر حتى الآن عن التاريخ والحضارة الإسلامية، فلم يتجاوز إلا القليل منها ما يمكن أن نصفه **بالعلم الاعتيادي**[1]، **وبالحاجز الحضاري والمعرفي**(ويبدو ذلك خصوصاً في دراسات المستشرقين) التي تحول دون الوصول إلى فهم أعمق للمسائل.

ولا تحاول هذه الدراسة ـ وقد قدمت في الأساس رسالة لنيل درجة الماجستير في قسم التاريخ بكلية الآداب بالجامعة الأردنية أن تعالج تلك القضايا وإنما تستهدف أن تتلمس الخطوط العريضة للتنسيق بين العلوم الاجتماعية وبين العلوم الإسلامية الكلاسيكية في موضوع قد يكون أنسب من غيره لمثل هذا الهدف.

وإذا كانت الحضارة الإسلامية ظاهرة تمثل تكويناً وتطوراً تاريخياً شاملاً وإذا كانت مصادرنا عنها مصادر تاريخية بمعناها الواسع، فينبغي أن يُتخذ علم التاريخ وآلياته أساساً في مثل هذه الدراسات، وينتظر بعد ذلك أن يتحول المنهج التاريخي إلى منهج تحليلي شفاف، ينسق بين العلوم الاجتماعية وينظم الحوار بينها. ولا يعني ذلك بالضرورة وجود منهج تاريخي ثابت. بل إن النظرة التاريخية تتأثر بدرجة كبيرة بالخلفيات الفكرية والظروف الموضوعية المحيطة بالباحث.

هذا وقد كانت نقطة ضعف الدراسات التي عالجت الفكر السياسي السني (وليس في غالبها تعالج ما بعد القرن الثالث الهجري) أن بقيت محدودة في تخصصها وافتقدت النظرة الشاملة للموضوع. وهكذا جاءت دراسات فقهية وكلامية تكرر ما جاء في المصادر، وجاءت دراسات من مختلف العلوم الاجتماعية أغفلت التطور التاريخي المتصل ووحدة المجتمع اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، وتركت حين تحاول معالجة القضايا ثغرات تحول دون تتبع المسيرة، فجزأت بذلك كل ما يمكن تجزئته وصار التاريخ قطعاً متناثرة ومبتورة.

---

(١) انظر الدراسة : Thomas Kuhn: The Structure of Scientific Revulations

وتفترض هذه الدراسة أن الفكر السياسي السني يمر بمراحل مهمة (في تلك الفترة) كان لكل منها أثر فيه، وتفترض أن فترة تكوين هذا الفكر اكتملت من حيث الأسس والمنهج والمفاهيم بظهور الأشعري ومعاصريه من متكلمي أهل السنة، لا بإدخال الأشعري أسلوب المتكلمين إلى دائرة أهل السنة فحسب أو بانتقال نقاش الفكر السياسي إلى كتب الكلام بجانب كتب الفقه (والحديث)، بل إن الفكر السياسي السني كان قد أنهى أيضاً في بداية القرن الرابع الهجري أزمته الفكرية وشكل نموذجاً خاصاً به أعقبته بالضرورة مرحلة الفكر الاعتيادي الذي استمر ما بعد الأشعري طوال التاريخ الإسلامي. وهذا هو السبب في عدم قدرة علماء أهل السنة إحداث تصحيحات جذرية في الاطار المعرفي الذي تشكل خلال القرون الثلاثة الأولى (مثلهم مثل الفرق الإسلامية الأخرى). وقد أغفلت هذه النقطة رغم أهميتها الكبيرة في الدراسات الحديثة التي عالجت الفكر الإسلامي.

ومن هنا تكتسب دراسة فترة التكوين أهمية خاصة. ولا ينتظر أن يكون تكوين الفكر السياسي من دون صراع بين اتجاهات مختلفة ومن دون أن يرتبط بالتطور الاقتصادي والاجتماعي الطبيعي للمجتمع.

وتحاول الدراسة أن تبين أن الفكر السياسي السني نشأ وتكون نتيجة علاقات معقدة بين الفقهاء وبين عناصر ثلاث: الخلافة بمراحلها الثلاثة (الراشدة، والأموية، والعباسية)؛ الاتجاهات السياسية والفكرية الإسلامية الأخرى والموروث المحلي في البلاد المفتوحة. فكانت العلاقة بين هذه القوى تجري على شكل صراع حيناً وتفاعل حيناً آخر. وبالتالي اتخذ الفكر السياسي مظاهره نتيجة لهذه العلاقة ونتيجة لدوافع الفقهاء.

وهذا يعني أن أصول الفكر السياسي ومصادره لم تكن من حيث الأصالة في نفس المستوى. ويؤدي ذلك الوضع بالضرورة إلى تفاوت في الفكر السياسي بين محاوره المختلفة. وهكذا يمكننا أن نتكلم فيه عن الثابت والمتغير والأصيل وغير الأصيل.

هذا ولم تتطرق الدراسة إلى مناقشة الدراسات الحديثة حول الموضوع - إلا حين الضرورة - خوفاً من الاطالة وبتر وحدة الموضوع. وبدلاً من ذلك اقترحت الدراسة نظرة أو تفسيراً بديلاً إذا كانت مقترحات تلك الدراسات غير كافية وغير مقنعة، وأُشير في الهوامش لتلك الدراسات. وكذلك الوضع بالنسبة للمصادر الأولية رغم اضطرابها الواسع في كل نقطة تمس ميول واتجاهات الفرق والمذاهب. فالمتن يمثل فهمنا للمشكلة بعد تقصي الروايات والأخبار وتحليلها والهوامش تساعد من يريد الاطلاع على الآراء المختلفة في الموضوع. وتبقى الدراسة - على كل حال -، دراسة أولية يكفيها أن تثير بعض النقاط وأن تدفع القراء إلى التفكير من جديد في هذا الموضوع.

ولا بد في النهاية من تقديم شكري وامتناني لأستاذي الفاضل الدكتور عبد العزيز الدوري الذي أشرف على إعداد هذه الدراسة والذي لم يبخل عليّ بمعلوماته وإرشاده وتوجيهه، فالدراسة مدينة له ولجهوده بالكثير. وإليه أقدم هذه الدراسة هدية متواضعة. ولا يسعني أيضاً إلا أن أشكر الأستاذين الفاضلين الدكتور عوض خليفات والدكتور مصطفى الحياري اللذين قرءا الدراسة وأبديا ملاحظات قيمة حولها وصححا بعض أخطائي فيها. كما أشكر الأستاذ الدكتور حقي دورْسون بيلديز عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة مرمرة لما أبداه من حسن نية ومساعدة خلال غيابي عن الكلية.

ولا يفوتني أن أشكر السيد حامد الزغول والسيد علي فرح على تصحيحهما بعض أخطائي اللغوية. وكان للسيد محمد المومني فضلاً عليّ في كل مراحل الطباعة.

هذا وأشكر مدير مركز الوثائق والمخطوطات بالجامعة الأردنية وموظفيه على مساعدتي بتوفير الجو المناسب للدراسة.

خير الدين يوجه سوي

الرمـــوز

ج :	جزء.
ص :	صفحة.
ط :	طبعة.
م :	مجلد.
تح :	تحقيق.
د. ت :	بدون تاريخ
د. م :	بدون مكان
م. م :	مؤلف مجهول.
م. ن :	المؤلف نفسه.
ن. م :	المصدر نفسه.
م.م.ل.ع.د :	مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق
د. م. إ :	دائرة المعارف الإسلامية.
م.ك.أ.ع.ب :	مجلة كلية الآداب والعلوم ببغداد.

EL(2)	: Encyclopedia of Islam (New Edition)
IA	: Islam Anskilopedisi
IJMES	: International Journal of Middle East Studies
B.E.O	: Bulletin de'tudes Orientales.

يقتصر على الاسم الأول أو المشهور في ذكر أسماء المؤلفين:
محمد بن جرير الطبري: الطبري، صالح بن أحمد بن حنبل: صالح.

يقتصر على الكلمة الأولى أو على الكلمتين الأوليين أو على العنوان المشهور في ذكر أسماء الكتب والمقالات:

تاريخ الرسل والملوك: تاريخ.
صدر الإسلام والدولة الأموية: صدر الإسلام.

يقتصر على ذكر رقم الجزء والقسم والصفحة كالتالي:
٤/١-٢٥٠ (الجزء ٤ القسم ١ الصفحة ٢٥٠).

يقتصر على ذكر الجزء والصفحة كالتالي:
٤/٢٥٠ (الجزء ٤ الصفحة ٢٥٠).

يقتصر على ذكر الصفحة كالتالي: ٢٥٠.

دراسةُ المصادر

اعتمدت هذه الدراسة على مصادر متنوعة من حيث مواضيعها واهتماماتها ومجالاتها. ويمكن حصرها في العناوين التالية:

١ـ كتب التاريخ.
٢ـ كتب الأنساب والطبقات والتراجم والسير.
٣ـ كتب الأدب والمعارف العامة.
٤ـ كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية.
٥ـ كتب الفرق والمقالات.
٦ـ كتب الكلام والعقيدة.
٧ـ كتب الحديث والفقه.

ويحسن بنا أن نعرف بأهم هذه المصادر، وأن نبين قيمتها في الدراسة.

كتب التاريخ:

تمدنا بمعلومات وفيرة عن الخلافة ومراحل تطورها، وتعطينا صورة عامة عن اتجاهاتها. فهي تتحدث بإسهاب عن الصراعات التي دارت حول الخلافة، وتعرفنا على مراكز القوى السياسية والفكرية والاجتماعية التي لعبت دوراً في الصراعات السياسية.

فهذه الكتب تتحدث عن انتخاب أبي بكر وظروف انتخابه، وتمدنا بمعلومات واسعة عن الشورى ثم عن الفتنة، وعن صراعات علي ومعارضيه، وتعطينا معلومات عن انتقال الخلافة إلى الأمويين، وعن الأمصار وحوادثها، وعن مراكز القوى فيها. ثم تبحث في الأزمات التي واجهتها الخلافة الأموية في مختلف مراحلها. وتوجه اهتماماً كبيراً للصراعات السياسية على الخلافة داخل الأسرة الأموية. وتتكلم عن كيفية تعيين أو اختيار الخلفاء، وتقدم صورة حية عن أزمة الخلافة بعد وفاة معاوية الثاني، وتبين الاتجاهات السياسية التي شاركت في صراعاتها.

وتحدثنا هذه الكتب عن محاولات الأمويين في ترسيخ قاعدة حكمهم، وعن نشاطهم السياسي والاقتصادي والعقبات التي واجهوها. وتمدنا بمعلومات عن الأزمات التي انتهت بسقوط حكمهم، وتعرفنا على القوى التي لعبت دوراً فيه. وتتحدث عن تحركات القبائل، وعن الثورات

التي قامت بها باسم الشورى والعمل بالكتاب والسنة، ولا تغفل القوى التي كانت تقف بين الأمويين والثوار. وتخبرنا عن مواقف فقهاء مشهورين وأدوارهم في الصراعات القائمة في ثنايا كلامها عن الأحداث.

وتتحدث أيضاً عن الدعوة العباسية وما عرفته من مفاهيم وآراء، ثم تعطينا صورة شاملة عن الظروف التي قامت فيها الخلافة العباسية. وتنتقل إلى التحدث عن الأحداث والأوضاع العامة وعن الصراعات في العصر العباسي. وتساعدنا في تبيين هوية مراكز القوى الجديدة وحجمها، وتهيء المعلومات التي يمكن التعرف من خلالها على التحولات التي جرت في المجتمع.

وتعطي هذه الكتب فكرة عن اتجاه العباسيين في بداية أمرهم، كما تشير إلى مشكلة ولاية العهد. وتعطينا كذلك معلومات عن دور الكتاب والوزراء في العصر العباسي الأول، وعن الثورات والفتن وأثرها على الخلافة، ثم عن دخول الأتراك في الصراعات السياسية الداخلية. وتعرفنا على ظروف الخلافة العباسية في فترتها الثانية. وعلى أثر الجند في الصراعات السياسية على الخلافة.

ولا تعنى كتب التاريخ بالفكر السياسي بشكل خاص، ولا تبدي اهتماماً كبيراً بالآراء المتمثلة في الاتجاهات السياسية الفكرية، وإنما تتحدث عن حركات ممثليها وثوراتهم، إذ تناقش الأحداث بإسهاب، وتتابع تطورها، غير أنها لا تعطينا تفسيراً لها، ولا تحدد دورها وأثرها على سير الخلافة، فهي لا تضع إطاراً للقوى السياسية والفكرية والاجتماعية التي دفعت عجلة الخلافة. وعلى الباحث السعي لمعرفة ذلك، والتقاط اتجاه التطور والقوى المؤثرة فيه. ولما كانت الروايات في كل أزمة سياسية واجهتها الخلافة خلال تطورها متضاربة، فإن من المهم أن يعرف الباحث ميول الرواة والمؤرخين واتجاهاتهم.

ويمكن القول بأن كتب التاريخ تمكننا من تشكيل قاعدة تكون خلفية سياسية للأفكار، وتساعدنا على متابعة تطور الفكر والعوامل المؤثرة في اتجاهه، لذا كانت هذه الكتب مصدر المادة الأساسية للفصل الأول الذي بحث في تطور مؤسسة الخلافة.

يعطينا ابن إسحق (١٥١هـ/٧٦٨م) معلومات عن حادثة السقيفة وعن بيعة أبي بكر. وتمثل نظرته نظرة المدرسة المدنية ـ الاتجاه الإسلامي ـ حسب تصنيف الدوري[١].

وتعطينا متابعة رواياته صورة حسنة عن الآراء التي كان الفقهاء يتداولونها في الفترة الأموية. ونلاحظ تأكيداً على بعض المفاهيم السياسية كالشورى والاختيار والبيعة والحكم بالعدالة.

---

(١) انظر لملاحظة الاتجاهات الرئيسة في كتابه التاريخ في العصور الأولى للإسلام، الدوري، «بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب»، ١٩ وما بعدها.

ويتحدث ابن عبد الحكم (٢١٤هـ/ ٨٢٩م) عن «سيرة عمر بن عبد العزيز» الخليفة الذي مثّل توسع نفوذ الاتجاه الإسلامي داخل الأسرة الأموية. ويرسم وهو يتحدث عنه، صورة نموذجية للإمام العادل، ويعطينا معلومات عن مواقف فقهاء فترته وآرائهم، ويهيء المعلومات لتقييم طبيعة علاقة الفقهاء بالخلافة الأموية. إلا ان هذا الكتاب محصور في سيرة عمر بن عبد العزيز، وبالتالي فإنه لا يمكننا من إكمال الصورة عن فترة خلافته ومكانتها في سير الخلافة الأموية.

ويعرض خليفة بن خياط (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) في تاريخه معلومات قريبة ومعاصرة للأحداث، ويتحدث عن تولية الخلفاء وعن الثورات والمشتركين فيها، ويعطينا أسماء القبائل التي كانت في صفين بجانب معاوية وعلي، ويحدثنا عن مقاومة الحجاز لمعاوية حين أراد تولية ابنه يزيد. ونلاحظ تصوّر الإتجاه الإسلامي فيما يتعلق بصفات الإمام والشورى والاختيار وولاية العهد، والحكم بالكتاب والسنة والطاعة والفتنة. ويعطينا أسماء الفقهاء الذين اشتركوا في ثورة ابن الأشعث. ويطلعنا على جهود الأمويين في ترسيخ قاعدة حكمهم، ويعطينا صورة عامة عن علاقتهم بالحركات المعارضة والقبائل، ويذكر محاولتهم تطوير الأجهزة الإدارية، ويخبرنا عن الدعوة العباسية، وقيام الخلافة العباسية، ويطلعنا على اتجاهها، ثم يتحدث عن أحداث العصر العباسي الأول بايجاز ويزودنا بمعلومات مختصرة عن تاريخ الأمة، ويرسم خطوطاً عريضة وعامة لسيرها دون توسّع في تفاصيلها، ولا يهتم بالفكر إلا إذا استوجب السياق ذكره.

أما الزبير بن بكّار (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) فهو مدني، ويمثّل في كتابه «**الأخبار الموفقيات**» اتجاه تفكير أهل المدينة، ولم تكن نظرته للأمويين حسنة، فهو يعطينا معلومات عن فقهاء العصر الأموي وعلاقتهم بالخلفاء الأمويين. وتصلنا أحياناً معلومات فريدة تفيد في الاطلاع على اتجاه تفكير فقهاء العصر الأموي، ويتحامل على الأمويين في بعض رواياته[٢]. ويعطي ـ مقابل ذلك ـ نماذج من فترة الراشدين.

ويزودنا أبو زرعة الدمشقي (٢٨١هـ/ ٨٩٤م) في تاريخه بمعلومات فريدة عن محاولة الأمويين توحيد القضاء في الخلافة[٣]. وأبو زرعة شامي وتبدو ميوله الشامية، ويسمي السنين بين مقتل عثمان وبيعة معاوية بسني الفتنة[٤]. ويذكر روايات عن مواقف الفقهاء من الأمويين، ويؤكد على عدم تحبيذهم الخروج.

---

(٢) انظر ابن بكار، «الأخبار الموفقيات»، ١٨٦: «عن المدائني: قال سليمان بن عبد الملك عجبت لهذه الأعاجم ملكوا ألف سنة ولم يحتاجوا إلينا ساعة واحدة في سياستهم وملكنا مئة سنة لم نستغن عنهم ساعة».

(٣) انظر الدوري، «أضواء جديدة على الدعوة العباسية»، م ك.أ.ع.ب (١٩٥٧/٢) ٦٤ وما بعدها.

(٤) أبو زرعة، «تاريخ»، ١٨٨/١.

ويتحدث الدينوري (٢٨٢هـ/ ٨٩٥م) «الأخبار الطوال» عن الحوادث المهمة في تاريخ الأمة (صفين، ابن الزبير، المختار، ابن الأشعث، الدعوة العباسية، قيام الخلافة العباسية). ويورد معلومات عن تعيين الخلفاء الأمويين والعباسيين، ويتحدث أحياناً عن الفكر السياسي في سياق ذكره للأحداث. وتطلعنا معلوماته على أسباب الثورات بشكل محدود، وتطورها وموقف الخلفاء منها، لكن دوره يبقى ثانوياً في البحث.

ويمدنا اليعقوبي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م) في تاريخه بمعلومات دقيقة عن ولاية العهد في العصرين الأموي والعباسي، ويذكر الحركات المعارضة للأمويين، والاضطرابات القبلية في أواخر حكمهم، ويتحدث عن الدعوة والثورة العباسية، ويتطرق إلى المحنة، ثم يذكر أخباراً عن الفترة العباسية الثانية، وتسلط الجند عليها. ويذكر الحوادث دون تفصيل. ويعتبر كتابه مهماً في تكوين صورة عامة عن سير الخلافة، وعن القوى التي أثرت في اتجاهها.

ويحدثنا مؤلف مجهول من القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي عن «الإمامة والسياسة»، ويصب اهتمامه على الصراعات الدائرة حولها. فيبدأ من اختيار أبي بكر، ويتدرج إلى تولية عمر ثم اختيار عثمان ثم الفتنة والجمل وصفين وانفصال الخوارج، وينتقل إلى الخلافة الأموية، ويحدثنا عن ولاية العهد وعن المشاكل التي أثارتها ابتداء من تولية معاوية يزيداً. ويذكر موقف أولاد الصحابة من البيعة، ثم يورد أقوال سعيد بن المسيب في ولاية العهد حين أراد عبد الملك تولية ابنيه. ويذكر الثورات التي قامت باسم الشورى والعمل بالكتاب والسنة. ويعطينا معلومات عن الدعوة العباسية وقيامها واتجاهها، ويذكر معلومات فريدة ومهمة عن تفكير المنصور باعتماد موطأ مالك وفرضه على الفقهاء، ويذكر سبب إحداث هارون الرشيد منصب قاضي القضاة وهو يحاول رسم صورة لسير الخلافة وما رافقها من مشاكل، ويهتم بعلاقة الفقهاء بالعباسيين. لذا فإن معلوماته مهمة في الكشف عن آراء الفقهاء في العصر العباسي الأول، على الرغم من عدم اهتمامه بالفكر السياسي..

ولا شك في أن الطبري (٣١٠هـ/ ٩٢٢م) يأتي في طليعة المصادر التي زودت البحث ـ لا سيما الفصل الأول منه ـ بمعلومات وفيرة، فقد غطى معظم فترة دراستنا، وهو مؤرخ جامع، وتختلف مصادر رواياته في اتجاهاتها وميولها، وبالتالي فقد أعطانا وجهات نظر مختلفة عن الصراعات الدائرة حول الخلافة. وقد أمدنا الطبري بمعلومات غزيرة عن سير مؤسسة الخلافة أثناء حديثه عن الأحداث والوقائع، فتحدث عن طرق اختيار الخلفاء وتعيينهم، وعن ولاية العهد، وأعطى تفاصيلها، وتحدث عن الحركات المعارضة، وبين طلباتها المتمثلة في الشورى والعدالة والحكم بالكتاب والسنة والمساواة. واهتم بمواقف أولاد الصحابة والفقهاء خلال العصر الأموي ثم العباسي، وتطرق إلى ذكر آرائهم وأقوالهم في مناسبات عديدة، وهو يتابع سير الأحداث وفقاً لتسلسلها الزمني. ويشكل الطبري في تاريخه قاعدة أساسية في ملاحظة اتجاه كل من مراكز القوى

السياسية والفكرية والاجتماعية في المجتمع خلال سير الخلافة. ويعطينا معلومات فذة تفيد في تكوين رأي عن مراسيم الخلافة وتقاليدها، غير أنه لا يضع إطاراً لتطور الأحداث، ولا يحاول استخلاص نتائجها، ويترك ذلك للقارىء، وهذا ما يجعل الباحث أمام خطر الضياع بين تفاصيل الأحداث، وبين ميول الرواة ودوافعهم. ولا يهتم الطبري ـ بشكل ملحوظ ـ بالفكر السياسي وإنما بالحركات السياسية، ويسوق الفكر حين الضرورة عند حديثه عن الوقائع. وبالرغم من ذلك فإن الطبري مصدر أساسي في دراسة الفكر السياسي لا يمكن الاستغناء عنه.

ولا يزيد ابن أعثم (وهو كوفي ذو ميول شيعية) (٣١٤هـ/ ٩٢٦م) في «الفتوح» عن معلومات الطبري ـ وإن اختلف في اتجاهه ـ فيما يتعلق بموضوع الدراسة ـ. أما المسعودي (٣٤٦هـ/ ٩٥٧م) في «مروج الذهب» فيعطينا معلومات حول الخلافة والقوى المتصارعة عليها. ولأخباره عن أحداث الفترة الثانية من الخلافة العباسية أهمية في إظهار اتجاه سير الخلافة. ولا يكتفي المسعودي بذكر الأحداث، وإنما يهتم أيضاً بالفكر ويذكر آراء المعتزلة حول المنزلة بين المنزلتين، والقرشية، وحول مواضيع أخرى. ويحدثنا عن رسائل الجاحظ في الإمامة وسبب تأليفها، ويذكر آراء للزيدية، ويورد أخباراً عن المرجئة ورأيها في القرشية. وهو يحاول وضع إطار لسير الخلافة. فيذكر العصبية بين أسباب سقوط الحكم الأموي، ويحاول تقييم دور الجند في العصر العباسي الثاني.

ويذكر المسعودي في «التنبيه والإشراف» رواية تفيد ميل الأمويين نحو الإستناد إلى الموروث الساساني في الإدارة (هشام بن عبد الملك)، ويحاول إعطاء الخطوط العامة لسير الخلافة. ويؤكد على دور العصبية القبلية في العصر الأموي المتأخر، ودور الجند في العصر العباسي الثاني، ويلاحظ انحدار سلطة الخليفة واستيلاء الجند على الخلافة، كما يلاحظ رسوخ مبدأ الوراثة في تعيين الخلفاء العباسيين.

ويهتم المقدسي (٣٥٥هـ/ ٩٦٥م) في «البدء والتاريخ» بآراء الجماعات الإسلامية (الخوارج، والمعتزلة، والمرجئة، وأصحاب الحديث، والشيعة، الجبرية)، ويورد تلخيصاً لأهم آرائهم السياسية. ويشير إلى عُمر المقصوص من القدرية، وإلى أثره وأثر أصحابه على معاوية بن يزيد في ترك الأمر شورى بين الناس. هذا إضافة إلى ذكره الأحداث خلال سير الخلافة باختصار. إن اهتمام المقدسي بالفكر ـ وإن كان موجزاً ـ يجعله ذا قيمة في دراسة الفكر السياسي.

ويكتسب كتاب «أخبار الدولة العباسية» لمؤلف مجهول أهمية خاصة في الدعوة العباسية، في مختلف مراحلها، وهو يمثل وجهة نظر العباسيين[٥].

ويهتم الأصفهاني (٣٥٦هـ/ ٩٦٦م) في «مقاتل الطالبيين» بالطالبيين الذين خرجوا على

---

(٥) ن.م، ٢٠٢/١، ٦٠١.

الخلافة، ويذكر مواقف بعض الفقهاء من ثوراتهم. فيورد مثلاً روايات عن أبي حنيفة تفيد بأنه كان يرى الخروج، وبأنه أيد ثورة زيد بن علي. كما يذكر روايات تفيد تأييد مالك بن أنس لثورة محمد ابن عبدالله. وهو يهتم بإعطاء معلومات عن الذين خرجوا والذين أيدوهم. وتحتاج رواياته عن موقف الفقهاء إلى تدقيق.

ويحاول مسكويه (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م) في «تجارب الأمم» أن يلخص تجربة الأمة في الخلافة. ومعلوماته عن الفترة العباسية الثانية غنية ومهمة. وهو يلاحظ القوى المسيطرة على الخلافة، وانحدار سلطتها أمام توسّع نفوذ الجند، مما يساعدنا على فهم طبيعة تطور الخلافة في حقبتها الحرجة.

واستفاد البحث من الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م) «تاريخ بغداد» في روايته عن أبي حنيفة وأبي يوسف وعمرو بن عبيد، فهو يورد روايات عن أبي حنيفة تشير إلى أنه كان يرى الخروج. ويذكر عن محمد بن الحسن الشيباني أنه كان يرى خلق القرآن. ويذكر آراء لعمرو بن عبيد وعلاقته بالمنصور، إضافة إلى معلومات أخرى يتصل بعضها بالفكر السياسي، وبعضها بمؤسسة الخلافة. إلا أن رواياته تحتاج إلى تقييم وتحليل لا سيما تلك التي تتحدث عن أبي حنيفة.

ويمدنا ابن عساكر (٥٧١هـ/ ١١٧٥م) في تاريخه بروايات وأحاديث عن الشام وفضائلها، وعن الأمويين. ويترجم لبعض الفقهاء الذين جاؤوا إليها. ولديه ترجمة مطولة عن الزهري وعن عثمان بن عفان. وهو لا ينسى ذكر الأحداث التي تتصل بالأشخاص الذين يترجم لهم، ولا يتجاهل مواقف بعض الفقهاء من الأمويين. وابن عساكر شامي وميوله شامية. وقد أفاد البحث في فصوله الثلاثة الأولى، غير أنه متأخر نسبياً، وعلاقته بالفكر السياسي قليلة.

ويقدم ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) في «كتاب العبر» معلومات عن الخلافة، ويضع إطاراً يراه مناسباً لفهم سيرها. ويتكلم عن الخلافة والملك، وعن العصبية، والقوى المحركة لتطور الخلافة. ويتحدث عن الإمامة، ويورد أحياناً آراء تتعلق بفترة دراستنا. غير أن قيمته تأتي من تقييمه لسير الخلافة. كما أن الفكر السياسي سيصل عنده إلى مرحلة مهمة يجب الالتفات إليها، فهو مصدر لا غنى عنه في دراسة مؤسسة الخلافة، وفي دراسة الفكر السياسي.

كتب الأنساب والطبقات والتراجم والسير:

تمتاز هذه المصادر بإعطاء صورة عن الشخص في الظروف المحيطة به، وعن عصره وبيئته وصراعاته وأفكاره ومواقفه، وتمكننا من معرفة الأفكار المعاصرة له، والجو الفكري المحيط به، مع إشارات إلى التواريخ. ويدخل بعض هذه الكتب في إطار كتب التاريخ من حيث طبيعة مادتها. وقد دُرست هنا بسبب طريقة سرد معلوماتها.

وقد أفادت هذه الكتب البحث بشكل كبير في الفصلين الثاني والثالث، في التعرف على آراء الفقهـاء ورجـال المعتزلة، إلا أنها تثير بعض المشاكل في دراسة الفكر السياسي، فهي تجعل الشخص محور الأحداث في غالب الأحيان، وتجزىء التطور العام للحدث والفكر نتيجة لالتزامها بالأشخـاص. كمـا أنهـا تتـأثر بشكل كبير بميول مؤلفيها ورواتها، وترسم صوراً تعكس نظرتهم واتجاههم الفكري، وتسوق أخبارها للتدليل على ذلك. وهكذا فإن بعضها ينطوي على تضارب فيما يتعلق بمواقف فقهاء العصر الأموي وآرائهم. فنلاحظ مثلاً روايات متناقضة حول فكرة القدر (حرية الإرادة)، ومواقف الحسن البصري، وفكرة الخروج، وآراء الفقهاء. وتتعذر الاستفادة منها في الفكر السياسي والمحاور المتصلة به، إذا أغفلت هذه النقاط. فغيلان الدمشقي بطل عند البعض، يدعو للمساواة والعدل ومسؤولية الفرد، وقدري وتلميذ نصراني وضال عند آخرين.

ثم إن هذه الكتب تتفاوت في دقتها في إيراد الآراء ونقل الأخبار، كما أنها تختلف في زمن كتابتها بين مبكر ومتأخر، وهي نقطة ينبغي الالتفات إليها. وهي تمثل اتجاهات فكرية مختلفة، كمـا أنها تختلف في سبب تأليفها، فمنها ما يندرج تحت كتب الجرح والتعديل، ومنها ما يهتم بالفقهاء أو بالأولياء أو بالقضاة أو بالاشراف أو برجال المعتزلة.

ويمدنا ابن سعد (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م) في كتاب «الطبقات الكبرى» بمعلومات عن اختيار أبي بكر والفترة الراشدية عامة. ويحدثنا عن تولية عمر واختيار عثمان وعلي، والمشاكل التي دارت حول الخلافة في عصرهم. ويورد روايات وأخباراً عن فقهاء العصر الأموي، ويشير إلى آرائهم بين ثنايا حديثه عنهم. كما يذكر أخباراً عن الخلفاء الأمويين، ويعطينا معلومات عن ثورة ابن الزبير ومواقف أولاد الصحـابة من الصراع الدائر. ثم يذكر ثورة ابن الأشعث والفقهاء المشتركين فيها، ويذكر موقف الحسن البصري من ثورتي ابن الأشعث ويزيد بن المهلب. ولمعلوماته عن الحسن البصري أهميتها. وهو يحاول أن يزيل تهمة القدر عن الحسن البصري. ويؤكد في رواياته على الشورى والاختيار والبيعة والعدالة وتطبيق أحكام الدين. ولم تخلُ نظرته للأمويين من معارضة، لأنه يمثل خط الفقهاء ومدرسة المدينة، كما أنه مبكر، عاش في جوّ لم تكن فيه النظرة للأمويين حسنة بين الفقهاء عموماً.

ويحدثنا صالح بن أحمد بن حنبل (٢٦٥هـ/ ٨٧٨م) في «سيرة أحمد بن حنبل» عن والده وعن المحنة بشكل خاص، ويمدنا بمعلومات حسنة عن مواقف أحمد بن حنبل وآرائه. ومعلوماته مهمـة لقربه من المحنة، ولكونه ابن صاحب الترجمة، فهو يعيش الصراع ويؤيد أباه، ويعطينا معلومات عن أبيه في الطاعة والخروج وفي خلق القرآن والإيمان والإسلام والخلافة.

ويتحدث حنبل بن إسحق بن حنبل (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) عن «محنة أحمد» ويذكر تفاصيلها ويورد آراء أحمـد عن المحنـة وعن الـطاعة والخروج. وهو يدافع عن أحمد بن حنبل والفقهاء

الآخرين الذين امتحنوا.

ويترجم ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) في «المعارف» لمجموعة من الفقهاء، ولبعض رجال المعتزلة والقدرية والمرجئة. ويورد أخباراً عن الحسن البصري، ويقول بأنه قال بالقدر، ثم رجع عن قوله. ويتحدث عن بعض الفقهاء الذين شاركوا في ثورة ابن الأشعث. ويذكر فقهاء تعاملوا مع الأمويين، وتسلموا مناصب قضائية، وبيَّن أن الفقهاء لم يتخلوا عن الأمويين كلياً. ولمعلوماته أهمية لأنه مبكر. ويلاحظ وضوح في أخباره عن الفقهاء، رغم أنه يميل إلى الاختصار فيها. ويدخل كتابه في إطار المعارف العامة والتاريخ من حيث مادته، إضافة إلى كونه كتاب تراجم. وهو يمثل اتجاه الفقهاء.

ويمثل البسوي (٢٧٧هـ/ ٨٩٠م) اتجاه الفقهاء، ويترجم لهم. ويذكر رسالة للحسن البصري بعثها إلى عمر بن عبد العزيز، ويورد روايات تفيد اعتناق الحسن لفكرة القدر، ويسوق مقابل ذلك روايات تنفي اعتناقه الفكرة. ويذكر معارضة سعيد بن المسيب لعبد الملك في ولاية العهد، ويورد معلومات عن العباسيين تفيدنا في دراسة ولاية العهد في العصر العباسي.

ويفيدنا البلاذري (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) بمعلوماته الفذة عن الخلافة وسيرها، وعن الصراعات التي دارت حولها، ولا ينسى ذكر آراء الأحزاب والأشخاص في الصراعات الجارية ويترجم البلاذري للخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين، ويهتم بإيراد معلومات عن خلافتهم، ويحاول توضيح نظرتهم لسلطتهم، والأحداث التي جرت في خلافتهم. كما يهتم بإيراد معلومات عن الفقهاء البارزين في العصرين الأموي والعباسي. ويذكر أخباراً عن عمرو بن عبيد وعلاقته بالمنصور وأقوالاً للحسن البصري في مواضيع مختلفة تتعلق بالفكر السياسي. كما يورد آراء للزهري، ويذكر خطباً للخلفاء في مناسبات عديدة. ومصادره تمثل اتجاهات مختلفة. ولقد أفاد البحث في فصوله الثلاثة الأولى، وتبرز قيمته في الفصل الأول خاصة.

ويتعمد أبو العرب التميمي (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م) في «كتاب المحن» ذكر محن الفقهاء خلال العصرين الأموي والعباسي، ويذكر الحسن البصري وسعيد بن المسيب والفقهاء الذين اشتركوا في ثورة ابن الأشعث، وأبا حنيفة، ومالك بن أنس، ومحنة أحمد بن حنبل، ويدافع عنهم، ويورد آراءهم حول الخلافة والخروج والطاعة، ويشير إلى بعض النقاش المتصل بالفكر السياسي. وهو مصدر مفيد في دراسة الفكر السياسي، إذ يعطينا ملخصاً لبعض المشاكل بين الخلافة والفقهاء.

ويفيدنا أبو القاسم البلخي المعتزلي (٣٨٩هـ/ ٩٩٨م) في «باب ذكر المعتزلة» بمعلومات عن طبقات المعتزلة وعن آرائهم، ويعطينا قائمة طويلة بأسماء الفقهاء الذين يرون القدر من أهل المدينة والبصرة والشام ومكة. ويترجم للحسن البصري وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وغيرهم

من رجال المعتزلة، ويعطينا معلومات ـ وإن تكن قليلة ـ عن بعض أفكارهم السياسية. وهو قدري معتزلي، إلا أنه معتدل.

وأخذ قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م) معلوماته عن البلخي «باب ذكر المعتزلة»، ولم يزد عليها كثيراً في طبقاته، وهو لا يراعي التطور الزمني للفكر، ويورد رسائل للحسن البصري وغيلان الدمشقي تتصل بالفكر السياسي، وهو يمثل فكر المعتزلة المتأخر.

ويفيدنا أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) في «طبقات الحنابلة» بمعلومات وفيرة عن أحمد ابن حنبل وبعض آرائه السياسية، وعن المحنة والخروج والفتنة والطاعة والقرشية وإمامة الغلبة والإمام الجائر ووظائف الإمام. وهو مصدر مهم في دراسة آراء أحمد بن حنبل.

ويذكر محمد بن أحمد العبادي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥) في «طبقات الفقهاء الشافعية» أخباراً نافعة عن الشافعي تتصل بالفكر السياسي، كإمامة الغلبة، وإمامة المفضول، والقرشية.

ويترجم البيهقي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) في «مناقب الشافعي»، والرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) في «مناقب الإمام الشافعي» للشافعي، ويستطردان في ذكر سيرته وآرائه. ومع ذلك فإن معلوماتهما عن الفكر السياسي قليلة. ويلاحظ عليهما الميل للمبالغة أحياناً في ذكر بعض مواقف الشافعي ومكانته.

ويعطي ابن خلكان (٦٨١هـ/ ١٢٨٢م) في «وفيات الأعيان» معلومات مختصرة عن الفقهاء وبعض رجال المعتزلة، وإشاراته إلى الفكر السياسي قليلة، كما أنه متأخر نسبياً.

أما الذهبي (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م) فإنه متأخر، ومعلوماته في «سير أعلام النبلاء» مستقاة في أغلب الأحيان من المصادر التي سبقته. ومع ذلك فإنه يورد رواية عن نشأة الإرجاء لها أهميتها «عن أبي خلال عن قتادة قال: إنما حدث هذا الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث»[٦].

ويترجم ابن المرتضى (٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م) في «طبقات المعتزلة» لرجال المعتزلة، ويعطي قائمة طويلة بالذين اعتنقوا فكرة القدر، وبينهم فقهاء. ويشير إلى الفكر السياسي في ثنايا حديثه عن آراء المترجم لهم. ويورد قسماً من رسالة الحسن البصري في القدر، ورسالة لغيلان الدمشقي بعثها لعمر بن عبد العزيز. وهو يحاول رسم صورة إيجابية للقدرية، ويدخل الفقهاء المشهورين في قائمته. وهو مفيد في التعرف على رجال المعتزلة وآرائهم رغم أنه متأخر، وميوله في القدر والاعتزال واضحة.

---

(٦) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥/٢٧٥.

كتب الأدب والمعارف العامة:

تلقي كتب الأدب ضوءاً على الجوّ الثقافي والفكري للمجتمع بمختلف اتجاهاته وفئاته وصراعاته. وهي ضرورية في دراسة الفكر السياسي، إذ تعرفنا على بعض الآراء والاتجاهات الفكرية، ويتطرق بعضها إلى الصراعات السياسية مما يفيدنا في تبيّن الجوّ السياسي المحيط بالأفكار. وهي لا تغير وجهة الدراسة لطبيعة مادتها، ولكنها تزيد المعلومات وتؤكد الاتجاه. وقد تكون لمعلوماتها ـ أحياناً ـ دلالة مهمة، ويصدق هذا على الشعر بالدرجة الأولى. (وهذه الكتب والمعارف من ناحية أخرى، لا تخلو من الميول والاتجاهات الفكرية، وهذا ما يفرض التدقيق الحذر في الإفادة من معلوماتها).

يفيدنا جرير (٦٤هـ/ ٦٨٢م) بأشعاره التي تكشف عن نظرة الأمويين لسلطتهم، ولمعارضيهم، ولصفاتهم ومزاياهم ومكانتهم بين العرب عامة وقريش خاصة. وتساعدنا على فهم جانب من طبيعة مقاومتهم لمعارضيهم.

ويمكن الإشارة إلى الأخطل (١٩٢هـ/ ٧١٠م)، والفرزدق (١١٤هـ/ ٧٣٢م) إذ لا غنى عنهما في دراسة الخلافة الأمّوية والصراع الفكري الذي دار حولها.

وتفيدنا رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب (١٣٢هـ/ ٧٤٩م) في الكشف عن اتجاه جديد بدأ أثره يظهر على الخلافة، وهو التراث الساساني في الادارة والحكم. ولم تكن رسائل عبد الحميد آثاراً أدبية بالمعنى الفني فحسب، فقد كتبها في مناسبات عديدة بعضها ملحة، وهي تعكس بجلاء نظرة الكُتّاب الأوائل إلى الحكم والإدارة، ولا يمكن إغفالها في دراسة الفكر السياسي، لا سيما في دراسة تطور مؤسسة الخلافة. كما أن رسائله تعطينا معلومات مهمة عن الدعوة العباسية وطبيعتها واتجاهها.

أما ابن المقفع (١٤٢هـ/ ٧٥٩م) فيمثل اتجاه الكتاب على أحسن وجه، وتبرز لديه الملامح والأطر العامة للموروث السياسي والإداري الساساني. فهو يورد في كتابه «الأدب الصغير والأدب الكبير» بحثاً بعنوان: «باب السلطان»، وأبواباً أخرى تتعلق بالحاكم والحكم والإدارة، ويسرد أفكاراً إدارية وسياسية يراها مناسبة للتطبيق، وهي مستوحاة من الموروث الساساني للحكم.

ويبرز اتجاه ابن المقفع في «رسالة الصحابة»، وهي مجموعة اقتراحات وجِّهت إلى المنصور تتناول تدبير شؤون الخلافة (كالجيش والإدارة والخراج والقضاء). وهذه الرسالة مهمة لمعرفة اتجاه الكتاب، ووضع الخلافة العباسية في فترتها الأولى.

ويكشف سهل بن هارون (٢١٥هـ/ ٨٣٠م) في قصة «النمر والثعلب» عن مفهوم الكتّاب لطبيعة علاقة الخلافة بالأمصار، وطرق حل المشاكل بين الخلافة والقوى الموجودة في الأمصار.

ويطلعنا على وضع الخلافة في بداية العصر العباسي الثاني.

ويعرفنا الجاحظ (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) في «البيان والتبين» ببعض آرائه السياسية، ومواقفه من الخلافة العباسية. ويعطينا معلومات عن بعض آراء المعتزلة والخوارج والفقهاء. ونلاحظ بين رواياته صدى الصراع بين الاتجاه الإسلامي والشعوبية. أما رسالته في ذم أخلاق الكتّاب، وكتاب «الحجاب»، فتكشف لنا عن هذا الصراع وموقع الجاحظ نفسه منه، وهما رسالتان مهمتان لمعرفة تصور الإتجاه الإسلامي في صراعه مع الشعوبية، وفي فهم نظرة الشعوبية للحكم، ونقاط ارتكاز الاتجاه الإسلامي في معارضة الشعوبية، أما رسالته في الفتيا فتعرفنا على نظرته للخلافة العباسية، وعلاقة المعتزلة بالخلافة، وعلى موقف المعتزلة من المحنة.

ويحدثنا الجاحظ في رسالة «مناقب الترك» عن طبيعة القوة الجديدة التي ظهرت على مسرح الأحداث، ويعرف فيها بالقوى الموجودة في دار الخلافة، ويقدم للخلافة اقتراحات للتنسيق بينها. وينوه بأهمية الأتراك في هذه المرحلة الجديدة. وهي رسالة مفيدة في فهم الأوضاع والقوى القائمة في بداية العصر العباسي الثاني.

ويدافع الجاحظ في «رسالته في النابتة» عن الخلافة العباسية، ويرد على العامة، ويهاجم الفقهاء، ويصفهم بالنابتة. وتساعدنا رسالته هذه على فهم طبيعة العلاقة بين العباسيين والمعتزلة. وهذه الرسالة تدل على نفوذ الفقهاء بين العامة في تلك الفترة. وتحتوي على آراء ومواقف سياسية للجاحظ تتصل بخلق القرآن والقَدر والخلفاء الراشدين والأمويين. وهذه معلومات ضرورية لدراسة الفكر السياسي في مرحلة مهمة بالنسبة للعباسيين والمعتزلة والفقهاء. هذا ولم تخلُ الرسالة من معارضة الشعوبية.

ويتضح أثر الكتاب على الفكر السياسي بشكل عام، وعلى قسم من الفقهاء بشكل خاص في كتاب ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) «عيون الأخبار» الذي جعل فيه باباً باسم «كتاب السلطان». ولكنه تأثير جانبي لم يمس الاتجاه العام لدى الفقهاء. ويفيد كتاب ابن قتيبة في التعرف على آراء الكتاب والموروث الساساني في الحكم والإدارة، ويحتوي على معلومات حسنة عن ابن المقفع، وعن بعض فقهاء العصر الأموي، وعن الخلفاء الأمويين في مجالات تتعلق بالفكر السياسي. ويورد أخباراً عن العباسيين وعن نظرتهم إلى سلطتهم.

ولابن قتيبة كتاب آخر باسم «أدب الكاتب»، وهو كذلك من آثار تفاعل الفقهاء مع تيار الكتاب، وقد يمثل رغبة الفقهاء في تغيير طبيعة الكتابة المرتبطة باتجاه الكتاب الفكري.

ويفيدنا المبرد (٢٨٥هـ/ ٨٩٨م) في «الكامل في اللغة والأدب» بمعلوماته المبكرة عن الخوارج، وعن رسائل المنصور ومحمد بن عبدالله العلوي، ويروي أقوالاً لها صلة بالفكر السياسي عن بعض الفقهاء.

ويمدنا ابن عبد ربه (٣٢٨هـ/ ٩٣٩م) في «العقد الفريد» بمعلوماته المتنوعة والمنتشرة في ثنايا أخباره ورواياته عن بعض مواقف الفقهاء وآرائهم، وعن الشيعة والخوارج، وعن الصراعات الدائرة حول الخلافة، وعن سياسة الأمويين والعباسيين تجاه معارضيهم. ويُستخلص منها معلومات في الفكر السياسي، وفي نظرة الخلفاء لسلطتهم. غير أن استخلاص ذلك متعب لإنتشار المعلومات على نطاق واسع بين المواضيع الأدبية والتاريخية والفكرية. لكن ابن عبد ربه مبكر. ومعلوماته قيمة، وهو يميل لاتجاه الفقهاء.

أما ابن أبي الحديد (٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) فهو ذو اتجاه شيعي معتزلي، كما أنه متأخر. غير أن مصادر معلوماته مبكرة ولها أهمية كبيرة عن فترة علي بن أبي طالب وعن ظهور الخوارج. هذا وفيه إشارات حسنة إلى بعض الآراء السياسية للمعتزلة.

كتب الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية:

تساعدنا هذه المصادر التعرف على مؤسسة الخلافة، وعلى اتجاه سيرها، فهي مصادر ضرورية لدراسة الخلافة كمؤسسة سياسية. وقد لا تهتم بعض هذه المصادر بالفكر السياسي بشكل كبير، وتتوجه إلى النواحي الإدارية والعملية، إلا أنها تكتسب مكاناً رئيسياً حين تُدرس بالمقارنة مع المصادر الأخرى وعلى ضوئها. وهكذا تعطينا معلومات عن مراحل تطور الخلافة وتغيّراتها واتجاهها.

لقد وضعت هذه الكتب بدوافع شتى، كما كانت لمؤلفيها ميول واتجاهات فكرية متباينة مما يوجب الدقة والتحري في دراستها والأخذ عنها.

ومن هذه الكتب «كتاب التاج في أخلاق الملوك» الذي نسب خطأ للجاحظ، وهو في الحقيقة لمؤلف مجهول من القرن الثالث. ويمثل هذا الكتاب التقاليد الساسانية في الحكم والإدارة، ويقدم صورة شاملة لهذا الاتجاه. ولعله يساعدنا في فهم جانب من الخلافة، وسبب معارضة الفقهاء الشديدة لاتجاه الكتاب. كما أنه يكشف لنا وجوهاً في الصراع بين الشعوبية والاتجاه الإسلامي.

ويحدثنا الجهشياري (٣٣١هـ/ ٩٤٢م) في «الوزراء والكتاب» عن الكتاب والوزراء حتى عصر المأمون. وينقل أخباراً عنهم وعن الأحداث التي دارت حولهم. ويفيدنا في تقييم دورهم في سير الخلافة. ويزيد من قيمته احتواؤه على رسائل وأقوال للكتاب والوزراء. ويمكننا أن نستشف منه الصراع الخفي بين ممثلي الاتجاه الإسلامي والشعوبية في محاولة التأثير على سير الخلافة. ويلاحظ الجهشياري بدايات ضعف الخلافة بعد هارون الرشيد.

ويدافع الماوردي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م) في «الأحكام السلطانية» عن الخلافة العباسية، لإعادة

سلطانها من جديد[7]. ويكشف لنا عن تقاليد إدارية و سياسية تراكمت خلال سير الخلافة حتى زمنه. وهذا الكتاب مصدر أساسي لدراسة الفكر السياسي لدى أهل السنة. وله أهمية بالنسبة لفترة دراستنا إذ يشير إلى السوابق التاريخية، وإلى آراء الفقهاء القدامى للتدليل على رأيه. كما أنه يمثل مرحلة من مراحل تطور الفكر السياسي عند أهل السنة. ولا يمكن اغفاله في دراسة الفكر السياسي.

ويتبعه الفراء (٤٥٧هـ/ ١٣٠٩م) في «الأحكام السلطانية» في خططه ومادته، إلا أن وجهته حنبلية. ويفيدنا كتابه في معرفة بعض آراء ابن حنبل السياسية المهمة.

أما ابن الطقطقا (٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م) وكتابه «الفخري» فإنه فريد من نوعه في ملاحظاته وتقييمه للتطورات، وفي تعاريفه الحسنة للظواهر السياسية. فهو لا غنى عنه في دراسة المؤسسة السياسية في مختلف مراحلها. ويفيدنا بمعلوماته عن نظرة الخلفاء لسلطتهم، وعن فترات الضعف والقوة في الخلافة، وعن تحولاتها. ويورد معلومات عن الوزراء والكتاب والجيش والقوى المعارضة وولاية العهد والفتن الداخلية وأثرها على الخلافة، ويهيء المعلومات لنتبين العناصر التي أثرت في اتجاه سير الخلافة.

ويحتوي كتاب القلقشندي (٨٢١هـ/ ١٤١٨م) «مآثر الأناقة» ـ أحياناً ـ على معلومات غير خالية من الفائدة في دراسة مؤسسة الخلافة خلال فترة بحثنا.

كتب الفرق والمقالات:

لا تهتم هذه المصادر بالزمن، ولا تراعي التطور في الأفكار، وإنما تسوق الآراء المتراكمة حتى زمن مؤلفيها وكأنها قائمة منذ البداية. وتبرز فيها ميول مؤلفيها واتجاهاتهم بشكل واضح. وقد كُتب بعضها رداً على الفرق وعلى الاتجاهات المعارضة، مما يجعلها موضع حذر في نقطتين: أولاهما الوقوع فيما وقع فيه مؤلفوها حيث أسقطوا الآراء المتأخرة على الفترات السابقة، وهذا قد يربك الدراسة ويغير مجراها. وكان هذا من أسباب وقوع بعض الدارسين في متاهات يصعب الخروج منها. وثانيهما الإنجراف مع ميول مؤلفيها في أخبارهم وآرائهم.

وتحتوي كتب الفرق على معلومات وأخبار واسعة عن آراء الفرق وتفكيرها السياسي، وتجمل القول أحياناً عن الفرقة كلها، وتفصل أحياناً أخرى فتتحدث عن كل رجل شهير من الفرقة. وقد يوجد في الكتاب الواحد آراء متعارضة لرجل واحد. فهي مصادر ضرورية لدراسة الفكر السياسي شريطة أن يُحذر من تعميماتها وميولها، وأن يُنتبه إلى مبكرها ومتأخرها في ملاحظة تطور الفكر. وقد تنبّهت الدراسة إلى طبيعتها، وحاولت ربط معلوماتها بإطار يتماشى والفترة التي نبحث فيها.

(٧) انظر جب، دراسات في حضارة الإسلام، ١٩٨ وما بعدها، الدوري، النظم الإسلامية (ط١)، ٧٥ وما بعدها.

نشر يوسف فان أس رسالة للحسن بن محمد بن الحنفية (حوالي ١١٠هـ/٧١٨م) في «الرد على القـدرية»، ورسـالـة لعمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧١٩م) في «الرد على القدرية» وهما رسالتان فريدتان في هذا المجال، نطلع فيهما على طبيعة النقاش حول القدر وحرية الارادة والجبر في الفترة الأموية. ولذلك لا يستغنى عنهما في دراسة الفكر السياسي في العصر الأموي سواء من جانب الأمويين أو الاتجاهات الفكرية في المجتمع. وهما ـ بشكل عام ـ تمثلان نظرة الأمويين والقوى المؤيدة لهم في مشكلة القدر. ونشر أس أيضاً رسالة للحسن بن محمد بن الحنفية عنوانها «كتاب الإرجاء» تفيدنا في تبيّن آراء المرجئة الأولين، ونقاط الخلاف بينهم وبين التيارات الفكرية الأخرى، كما تساعدنا في فهم علاقة المرجئة بالأمويين.

ونشر هـ. ريتر رسالة للحسن البصري (١١٠هـ/ ٧٢٨م) سماها «رسالة القدر». وهي تعطي نظرة الحسن البصـري في هذه المشكلة، ولها قيمتها الخاصة في تقييم الاتجاه الإسلامي في العصر الأموي في مسألة حرية الإرادة والقدر، وأبعادها السياسية، ونطاق نقاشها الفكري. وليس هناك ما يدل على أنّها ليست من تأليف الحسن البصري، سوى زعم الشهرستاني[٨]، وهذا لا يكفي لننفي نسبتها إليه.

ويمدنا الجاحظ (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م) بمعلوماته وآرائه الفذة، ومادته الغزيرة في كتابه «العثمانية» وهو كتاب يرد فيه على آراء الشيعة في تفضيلهم علياً على أبي بكر وعمر وعثمان، ويدافع عن تفضيلهم على عليّ، ويستعمـل الأسلوب الجـدلي (إن قالـوا ـ قلنـا)، ويستخدم الأدلة بدقة، ويتقصـاها ويحللها. كما نجد معلومات غير قليلة تكشف أبعاداً مهمة من فكره السياسي. وهو مصـدر أساسي في دراسة فكر الجاحظ السياسي والمعتزلة بشكل عام، في فترة كتابته (وجوب الإمامة، النص، الاختيار، القرشية، صفات الإمام، تعدد الإمامة، إمامة الباغي). ويعرفنا من ناحية أخرى على آراء العثمانية في المسألة.

وهنـاك رسـائل أخرى للجاحظ تتعلق بالفكر السياسي لا يمكن اغفالها، مثل: «رسالة في الحكمين، وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في فعله»، «ورسالة في علي بن أبي طالب وآله من بني هاشم» «ورسالة في تفضيل بني هاشم على من سواهـم»، «ورسالة في إثبات إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام»، «ورسالة في مقالة الزيدية والرافضة»، «وفي استحقاق الإمامة»، و«في الجوابات في الإمامة: يحكي فيها قول من يجيز أكثر من إمام واحد». ويُلاحَظ أن هذه الرسائل تتعلق بشكل مباشر بالفكر السياسي.

وكتب البخاري (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) «خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل» ليبرز وجهة نظر الفقهاء، وليروي أحاديث حول هذا الموضوع. وكتب الدارمي (٢٨٠-٢٨٢هـ/

---

(٨) الشهرستاني، «الملل والنحل»، ١/٤٧.

٨٩٣ـ٨٩٥م) أحد المحدثين كتاب «الرد على الجهمية». وهو يرد آراء المعتزلة الذين سماهم بالجهمية. ويسوق آيات وأحاديث وأخباراً للسلف في الرد عليهم. ويكشف الكتاب لنا جانباً من طبيعة علاقة الفقهاء بالمعتزلة بعد فترة المحنة وتباين آرائهم في المسائل الكلامية.

أما الناشىء الأكبر (٢٩٣هـ/ ٩٠٥م) وكتابه «مسائل الإمامة» فهو مصدر أساسي لا يمكن إغفاله في الدراسة. فقد تعرض لكثير من آراء المعتزلة والخوارج والشيعة والمرجئة وأصحاب الحديث في مختلف مواضيع الفكر السياسي. كما أنه يورد معلومات عن سبب نشأة بعض الأحزاب والفرق الإسلامية لها دلالتها وقيمتها. وتمتاز معلوماته بالدقة والوضوح، غير أنه لا يراعي في غالب الأحيان التطور في الفكر، ويعتبر الأفكار التي قدمها وكأنها موجودة منذ البداية. وتحتاج معلوماته في هذه الحالة إلى دعم من المصادر الأخرى، وإلى تحليل وتقص. وهو يمثل اتجاه المعتزلة.

وأبو حسين الخياط (٣٠٠هـ/ ٩١٢م) معتزلي آخر يرد في كتابه «الانتصار» على ابن الراوندي. ويفيدنا كتابه في التعرف على علاقة المعتزلة بالشيعة. وتتمحور بعض المسائل في الكتاب حول الإمامة والصحابة، وهذا يجعله مكان اهتمام في دراسة الفكر السياسي لدى المعتزلة.

أما النوبختي (٣١٠هـ/ ٩٢٢م) فهو شيعي مبكر. وعلى الرغم من اسم كتابه «فرق الشيعة» إلا أنه لا يقتصر على الشيعة وفرقها، وإنما يدرس الفرق الإسلامية الأخرى، ويورد أخباراً عن نشأة المرجئة والمعتزلة والجماعة. ولأخباره أهمية في دراسة نشأة هذه الفرق. ويحتوي كتابه على معلومات مفيدة عن الإمامة في مختلف مسائلها. وهو يعكس نظرة الشيعة في المسألة إلا أنه معتدل في سرد آرائه.

وأما الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) فيمثل اتجاه الفقهاء، وهو يورد في كتابه «مقالات الإسلاميين» آراء الفقهاء الإسلامية والفرق الإسلامية حول مسائل كلامية وسياسية. والأشعري دقيق وواسع الاطلاع. وعلى الرغم من تحامله على الفرق المعارضة له، إلا أنه معتدل يورد آراءهم بموضوعية ودقة. ويلخص أفكاره ـ في كتابه ـ في المسائل الكلامية والسياسية. ويفصل آراء الفرق في الإمامة دون أن يصرح برأيه في بعض الأحيان. وكتابه مصدر أساسي في دراسة فكره وفكر الفقهاء حول الامامة، ولا يستغنى عنه في معرفة آراء الاتجاهات الأخرى في المسألة. وإضافة إلى ذلك فإن كتابه يمثل نمطاً بين أهل السنة من حيث طرق معالجته للمسائل.

ويرد الأشعري في كتابه «اللمع» على معارضي أهل السنة في المسائل الكلامية، ويخصص باباً في الإمامة حيث يناقش إمامة أبي بكر وعمر، ويوضح وجهاً من الصراع الفكري بين الفرق الإسلامية في مسألة الإمامة بشكل عام. ويُلاحظ أن مشكلة إثبات خلافة أبي بكر لم تزل موضوع

صراع حي بين الفـرق الإسلامية، وهي العقدة الأساسية بين الفقهاء والشيعة. ويورد الأشعري معلومات عن مسائل كلامية تكشف لنا عن اتجاه الكلام السني وطبيعته، فهو يدافع عن آراء الفقهاء واتجاههم بأسلوب المتكلمين.

ويتسم كتاب الملطَي (٣٧٧هـ/ ٩٨٧م) «التنبيه» بسمات كتب الفرق، ويسرد الآراء دون مراعاة تطورها، ويهاجم الفرق المعارضة، ويسوق آيات وأحاديث لدعم موقفه، ولا يحتوي على معلومات كثيرة عن الفكر السياسي. وهو من اتجاه أهل السنة والجماعة، ومعلوماته تحتاج إلى نظر وتقييم نتيجة اهتمامه بالرد على الفرق المعارضة أكثر من اهتمامه بايضاح آرائهم وتبيانها.

أما كتاب البغدادي (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) «الفرق بين الفرق» فلا يخرج عن خط كتب الفرق رغم معلوماته الحسنة والمعتدلة. ويطغى على الكتاب هم توضيح المسائل الكلامية، ولم تجد المسائل السياسية حيزاً كبيراً فيه. ومع ذلك فإن معلوماته مهمة فيما يتعلق بالفرق وآرائها الأساسية. كما نجد له روايات مهمة عن بعض آراء الأشعري والقلانسي ورجال من المعتزلة.

وكتاب الشهرستاني (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) «الملل والنحل» يتابع خطوات البغدادي في كثير من الجوانب وهو نموذج جيد لكتب الفرق، وتنتشر المعلومات عن الإمامة بين ثنايا حديثه عن الفرق ورجالها. ويورد أحياناً معلومات مفيدة في الفكر السياسي لدى المعتزلة والفقهاء، وتكون الفائدة أكبر حين يخص، إذ أن تعميماته قد تضر الدارس إن لم يتمكن من حصرها في فترة أو في فئة معينة، فهو يورد الآراء بشكلها المتكامل في وقته، ويفترضها موجودة منذ البداية. وبالرغم من ذلك فإنه مصدر مهم في دراسة الفكر السياسي.

ولا يخلو كتاب ابن الجوزي (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م) «تلبيس إبليس»، وكتاب الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، وكتاب ابن تيمية (٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) «منهاج السنة النبوية»، وكتاب ابن القيم الجوزية (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) «اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية» وكتاب الكرماني (٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م) « الفرق الإسلامية» من فائدة في البحث، إلا أنها متأخرة، وتتحدث عن عقائد راسخة.

وشرح ابن المرتضى (٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م) كتاب الشهرستاني في «المنية والأمل في شرح الملل والنحل» وأضاف آراءه، وبعض معلومات أخرى عن الفرق الإسلامية لم تكن من غير فائدة. ويورد المقدسي (٨٨٨هـ/ ١٤٨٣م) في «الرد على الرافضة» أخباراً عن فقهاء فترة دراستنا في مواضيع شتى لها صلة بالفكر السياسي. كما لا ينسى إيراد بعض آراء المعتزلة والمرجئة، ولكن همه الأساسي هو الرد على الروافض.

ولا يتعدى كتاب ابن حجر الهيثمي (٩٧٤هـ/ ١٥٧٦م) «الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة» نطاق ما جاء في الكتب المعتمدة في الحديث فيما يتعلق بتفضيل الصحابة.

ويستخدم كل ما تيسر له للرد على الشيعة، ولكنه لم يزد على معلومات المصادر شيئاً يذكر.

كتب الكلام والعقيدة:

ترسم كتب الكلام والعقائد إطاراً شاملاً لما يجب اعتقاده وما يجب تجنبه في العقائد، وتأخذ مسألة الإمامة والمسائل المتعلقة بها مكاناً في هذه المصادر. وهي ليست نمطاً واحداً في الأسلوب والشكل. كما أن الآراء المطروحة فيها ـ حتى في الاتجاه الواحد ـ مختلفة ومتباينة، وذلك لتباين ميول مؤلفيها واتجاهاتهم الفكرية والمذهبية. وهناك كتب كلامية للمعتزلة، وكتب عقائد وكلام لأهل السنة والمرجئة والشيعة. وتتباين ـ بشكل ملحوظ ـ عبر تطورها الزمني بين مبكرها ومتأخرها. إذ نلاحظ أن أفكاراً تُركت في المتأخرة منها، مع أنها وردت في المبكرة، وأن أفكاراً جديدة أضيفت، ولم تكن موجودة في الكتب المبكرة، مما يستدعي الدقة والاهتمام.

وتختلف هذه الكتب في الأسلوب والشكل، حيث يظهر بعضها بأسلوب كلامي جدلي، يعتمد سؤال الخصم والجواب عليه، وتتخلل ذلك آيات قرآنية وأحاديث. وقد يعتمد سرد الآراء والردود دون نقاش، وبعضها الآخر يعتمد أحاديث وآيات قرآنية للتعبير عن الآراء دون اهتمام بمناقشتها.

ولا تهتم كتب الكلام بتطور الفكر، وإنما الأفكار كما جاءت إلى مؤلفها، إلا حين تضطر إلى التدليل على فكرة جديدة، حيث ترجع إلى ما قبلها لتستقي أدلتها، وذلك إن لم تجد دليلاً كافياً في القرآن. وكل ذلك يستوجب الدقة في أخذ المعلومات عن هذه الكتب، لتجنب الاسقاطات واللبس والتعميمات. أو لملاحظة أساس المسألة عند نشأتها، وطبيعة تطورها عبر الزمن. وإلا فالباحث سيبقى داخل المنظومة الفكرية المتكونة متأخراً يسقطها على الفترات الأولى، ويعيد الكرة. لذا فإن الدراسة أكدت على استخدام النصوص المتزامنة للحدث أو للشخص أو الفئة، وتجنبت النظر بالمنظور المتأخر للفكر أو الحدث، وإن استخدمت ـ بضرورة الحال ـ ما وجد في المصادر المتأخرة. وهكذا قد تخرج الدراسة بنتائج غير مطابقة تماماً لما تكوّن متأخراً في القدر والاختيار والجبر، وفي نقاش خلافة الصحابة وتفضيلهم، وفي بعض محاور الفكر السياسي.

تساعدنا رسائل أبي حنيفة (١٥٠هـ/ ٧٦٧م): «الفقه الأكبر» و«الفقه الأبسط» و«العالم والمتعلم» و«وصية إلى أبي عثمان البتي» في التعرف على آرائه في بعض المسائل السياسية والكلامية المتصلة به، كما تساعدنا على ملاحظة فكرة الارجاء وتطورها. وهي مهمة في التعرف أيضاً على بعض آراء الفقهاء في العصر العباسي المبكر، ومواضيع النقاش التي اهتموا بها وعالجوها.

ويكشف عبدالله بن وهب بن مسلم (١٩٢هـ/ ٨٠٧م) في كتابه «كتاب القدر وما ورد في ذلك من آثار» عن التطور الحاصل بين الفقهاء في مسألة القدر. ويروي أحاديث وآثاراً في القدر ويثبته.

ويؤكد أبو عبيد (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) في «كتاب الإيمان» على أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص. ويرد على آراء المرجئة والمعتزلة والخوارج، ويروي أحاديث، ويلخص أفكار الفرق المعارضة. وهو كتاب مفيد في الإطلاع على جو الصراع الفكري بين الاتجاهات الفكرية، وفي ملاحظة الآراء التي تدور بين الفقهاء وبين التيارات الفكرية الأخرى في تلك الفترة.

وكتب ابن أبي شيبة (٢٣٥هـ/ ٨٤٩م) «كتاب الإيمان» ليوضح آراء الفقهاء حوله، ويروي أحاديث عن الرسول ﷺ.

ويطلعنا المحاسبي (٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) في كتابه «المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل» على آراء بعض الفئات من بين الفقهاء والمعتزلة في مسألة الطاعة والكسب تحت حكم السلطان الجائر، ويكشف جانباً من المواقف والآراء السياسية. وكتاب المحاسبي مفيد وممتع في دراسة الفكر السياسي.

وكتب ابن قتيبة (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) كتاب «الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة»، وناقش فيه مسألة خلق القرآن والقدر وخلق الأفعال. وتطرق إلى اختلاف الفقهاء حول علي. وهو يدافع عن الفقهاء إلا أنه يبين خطأ من ذهب إلى الإفراط في آرائه في رده على معارضيه. ويكشف الكتاب عن الصراع المحتدم بين الاتجاهات الفكرية، وإن لم يحتوِ على معلومات مباشرة عن الفكر السياسي.

ويوضح الأشعري (٣٢٤هـ/ ٩٣٥م) أفكاره في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» في المسائل الكلامية، ويتطرق إلى مناقشة خلافة أبي بكر، ويدافع عن شرعيتها. ويبرز كتابه الأسلوب الكلامي الجدلي، ويسوق الأدلة أثناء مناقشته للمسائل.

ويفيدنا الماتريدي (٣٣٢هـ/ ٩٤٣م) في «كتاب التوحيد» في التعرف على تيار آخر بين الفقهاء في المسائل الكلامية. ويعطينا معلومات في كتابه «شرح الفقه الأكبر» وفي «رسالة في العقائد» عن بعض آرائه السياسية.

ويدافع الآجري (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) في «الشريعة» عن عقائد أهل السنة وآرائهم، ويروي روايات عن السلف في مواضيع كلامية، وأحياناً سياسية. وكتب ابن مندة (٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) «كتاب الإيمان»، وروى فيه أحاديث عن الإيمان ليوضح رأي أهل السنة فيه.

ويقدم الباقلاني (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م) في «الإنصاف» بحثاً عن الإمامة إلا أنه لا يشير بوضوح إلى مصادر معلوماته. وهذا يجعل فائدته بالنسبة لفترتنا قليلة. ويصدق ذلك أيضاً على الحليمي (٤٠٣هـ/١٠١٢م) في كتاب «المنهاج في شعب الإيمان».

ويأتي عبد الجبار (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، وهو معتزلي كبير، ويبحث في الإمامة في مجلدين

كبيرين في كتابه «المغني في أبواب العدل والتوحيد». وهو غني في رواياته عن أبي علي الجبائي وأبي هاشم الجبائي. كما يروي آراء لمعتزلة آخرين. وهو مصدر مهم لا يمكن إغفاله في دراسة الفكر السياسي لدى المعتزلة في فترة دراستنا. لا يخلو كتابه «تثبيت دلائل النبوة» من فائدة.

وكتب البغدادي (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م) «أصول الدين»، وفصل القول في الإمامة في باب يحمل هذا العنوان، ورجع إلى أسلافه في توضيح رأيه، وروى عنهم بعض الآراء، مما يجعله مهمّاً في دراسة الفكر السياسي خلال فترتنا فيما يتعلق بأهل السنة والمعتزلة. غير أن عبارته مثل: قال أصحابنا، وقال جمهور العلماء، لا تخلو من إشكال في تحديد نطاقها ونسبتها.

أما الفراء (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) في كتابه «المعتمد في أصول الدين» فيفيدنا بشكل كبير في التعرف على آراء أحمد بن حنبل، إذ يروي عنه أقوالاً في مختلف مواضيع الفكر السياسي.

ويدافع البيهقي (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) في «الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة» عن اعتقادات أهل السنة، ويناقش خلافة الصحابة، ويذكر آراء للسلف.

ولم يخلُ كتاب الشهرستاني (٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) «نهاية الإقدام في علم الكلام» من معلومات عن آراء بعض رجال المعتزلة في الإمامة. أما الصابوني (٥٨٠هـ/ ١١٨٤م) فيفيدنا في روايته عن الشافعي في الإمامة، وذلك في كتابه «كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين».

ويجب ذكر الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م) «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، والإيجي (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م) «المواقف في علم الكلام»، والتفتازاني (٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م) «شرح العقائد النسفية» وإن كانت آثارهم قليلة الفائدة بالنسبة لفترتنا.

كتب الحديث والفقـه:

تحتوي كتب الحديث والفقه على معلومات مهمة في دراسة الفكر السياسي عند أهل السنة، ويشمل بعضها أبواب في الإمامة أو الإمارة. وتتوزع المادة بين ثنايا أبوابها ورواياتها عن مختلف المواضيع الفكرية والفقهية، وتتجمع بشكل كبير في أبواب: الإمارة، والإمامة، والفتن والجهاد، والطاعة، والسير، وفضائل الصحابة، وصفة الأئمة، وفضائل قريش، والبيعة. ولا تخلو أبواب الإيمان والإسلام، والقدر من معلومات في الفكر السياسي أو المواضيع المتعلقة به. ويأخذ الفكر السياسي مكانه في كتب الفقه في مقدمة هذه الكتب، أو بين ثنايا الحديث عن مشاكل الخلافة العملية كالحرب والسلم، وعن مسائل إدارية ومالية مختلفة. وقد ألفت جل كتب الحديث والفقه المتعمـدة لدى أهل السنة في الفترة التي تتناولها الدراسة، فهي مصادر أولية مباشرة. ولم تركز الدراسة على توثيق الأحاديث فذلك خارج نطاقها، وإنما نظرت إليها على أنها تمثل آراء فقهاء أهل السنة في المرحلة التي تتناولها. وهكذا، فقد يكون للحديث الضعيف دلالة تاريخية عند الاستناد

إليه أكثر من الحديث الصحيح. وتمكننا متابعة كتب الحديث والفقه خلال القرون الثلاثة الأولى من تبين الأطر العامة الشاملة التي اعتنقها الفقهاء ودافعوا عنها. ومن هنا فإن أهمية كتب الحديث في بحثنا تتحدد في كونها أسندت أفكاراً وآراء اعتنقها الفقهاء في فترة وضعها.

ومن ناحية أخرى، لا بد من التأكيد على ملاحظة، وهي أن كتب الفقه والحديث وضعت في ظروف كانت الحاجة الفعلية إليها ملحة، كما كان الصراع الفكري بين الاتجاهات الفكرية محتدماً، وينتظر أن يكون لذلك أثر عليها. فدلالتها إذن تفهم بشكل جيد بملاحظة خلفيتها العملية السياسية والفكرية، وليس باعتبارها مجردة ومستقلة. وكذلك بملاحظة تطور خلفيتها ضمن المنظومة الفكرية السياسية لدى الفقهاء خلال القرون الثلاثة الأولى.

فمالك بن أنس (١٧٩هـ/ ٧٩٥م) يعطينا في «الموطأ» معلومات عن البيعة والطاعة والخروج والجماعة، ويضع كتاباً باسم «كتاب القدر»، ويروي أحاديث عن كل ذلك.

ويعطي أبو يوسف (١٨٢هـ/ ٧٩٨م) في مقدمة «كتاب الخراج» آراء في الفكر السياسي، ويروي أحاديث عن الرسول ﷺ، وأخباراً عن السلف الصالح وعن عمر بن عبد العزيز.

ويضع الشيباني (١٨٩هـ/ ٨٠٤م) في «السير الكبير» قواعد فقهية بشأن البغاة، ويتحدث عن الطاعة ولزوم الجماعة والخروج.

ويحدد الشافعي (٢٠٤هـ/ ٨١٩م) في «الرسالة» وفي «جماع العلم» مبدأ الاجماع ويوضحه. ويذكر رواية عن وجوب الإمامة وتعددها، ويسند مبدأ وحدة الإمامة إلى الاجماع. ويتحدث في كتاب «الأم» عن صفة القرشية والطاعة ومعاملة البغاة وبعض وظائف الإمام.

ويتوسع الصنعاني (٢١١هـ/ ٨٢٦م) في «المصنف» في تقديم معلومات تتعلق بدراستنا فيضع كتاباً في المغازي والسير، ويروي أخباراً عن فترة الخلفاء الراشدين وخلافتهم، والمشاكل التي دارت حول الخلافة. ويورد أخباراً عن فقهاء الفترة الأموية والعباسية، ويتطرق إلى صفة القرشية، وإلى وظائف الإمام وصفاته، وإلى البيعة والطاعة ولزوم الجماعة والخروج، ويذم الفرق. وهو مصدر مهم في دراسة الفكر السياسي في الفترة العباسية الأولى.

ويتبع أبو عبيد (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م) منهج أبي يوسف، ويضع أفكاره السياسية في مقدمة كتابه «الأموال»، ويروي بعض الآيات والأحاديث والآثار في ذلك، كما يقدم نصائح للإمام.

أما «مسند» أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) و«كتاب السنة» فهما غنيان بمادتهما عن الفكر السياسي، وتنتشر المعلومات في مجلدات المسند، وبين ثنايا الروايات. وهو يروي في «المسند» أحاديث عن الطاعة والجماعة والخروج والفتنة القرشية والبيعة وتعدد الإمامة ووظائف الإمام والعدالة وتطبيق أحكام الدين. ويؤكد على فترة الراشدين. أما كتابه «السنة» فهو ملخص لآرائه في

مواضيع مختلفة. ولا يقتصر على رواياته، بل يورد أخباراً عن فقهاء آخرين، ويشير إلى آرائهم.

ويتابع ابن زنجويه (٢٥١هـ/ ٨٦٥م) خطوات أبي عبيد، ويورد آراءه في مقدمة كتابه «الأموال».

ويعطينا البخاري (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م) في «الجامع الصحيح» روايات عن الرسول ﷺ والصحابة، تتعلق بالإمامة وبالمواضيع الكلامية التي أشرنا إليها ضمن بحثنا. وتتمحور الروايات حول الجماعة والطاعة والخروج وصفات الإمام ووظائفه والشورى والبيعة والعدالة وتعدد الإمامة وتطبيق أحكام الدين. ويؤكد البخاري على فضائل الصحابة، وينقل أخباراً عن ممارساتهم، ويروي أحاديث عن القدر والإيمان.

ويتابعه مسلم (٢٦١هـ/ ٨٧٤م) في «الجامع الصحيح»، وابن ماجة (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) في «السنن»، وأبو داوود (٢٧٥هـ/ ٨٨٨م) في «السنن» والترمذي (٢٧٩هـ/ ٨٩٢م) في «السنن»، وابن أبي عاصم (٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) في «كتاب السنة» والنسائي (٣٠٣هـ/ ٩١٥م) في «السنن» في معلوماته. وتُلاحظ روايات مختلفة عند كل واحد منهم في بعض المواضيع. كما نلاحظ أن الأحاديث المطروحة في الكتاب الواحد لم تكن في الاتجاه نفسه، وهذا له دلالة. وتتوزع المادة في هذه المصادر بين مجلداتها العديدة تبعاً لترتيب الأبواب.

وفي النهاية يجب ذكر مصادر الخط الفلسفي في الفكر السياسي. ويمثل كتاب يوحنا بن البطريق (٢٠٥-٢١٠هـ/ ٨٢٠-٨٢٥م) «كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار ألفه أرسطوطاليس لتلميذه الملك إسكندر» النموذج الأول لهذا الاتجاه. لقد كان يوحنا بن البطريق مولى للمأمون ومترجماً له، وهناك اختلاف في نسبة الكتاب أو أقسام منه إلى ابن البطريق[9]، غير أنه يمثل الخط الفلسفي اليوناني في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، وأهميته تكمن في ذلك.

ويخصص قدامة بن جعفر (٣٢٨هـ/ ٩٣٩م) باباً واسعاً للنظرية السياسية في كتابه «الخراج وصناعة الكتابة»، وهو خطوة مهمة في هذا الاتجاه، حيث تكتمل أطر الصورة عنده إلى حد ما، ويتجاوز النصائح والإرشاد.

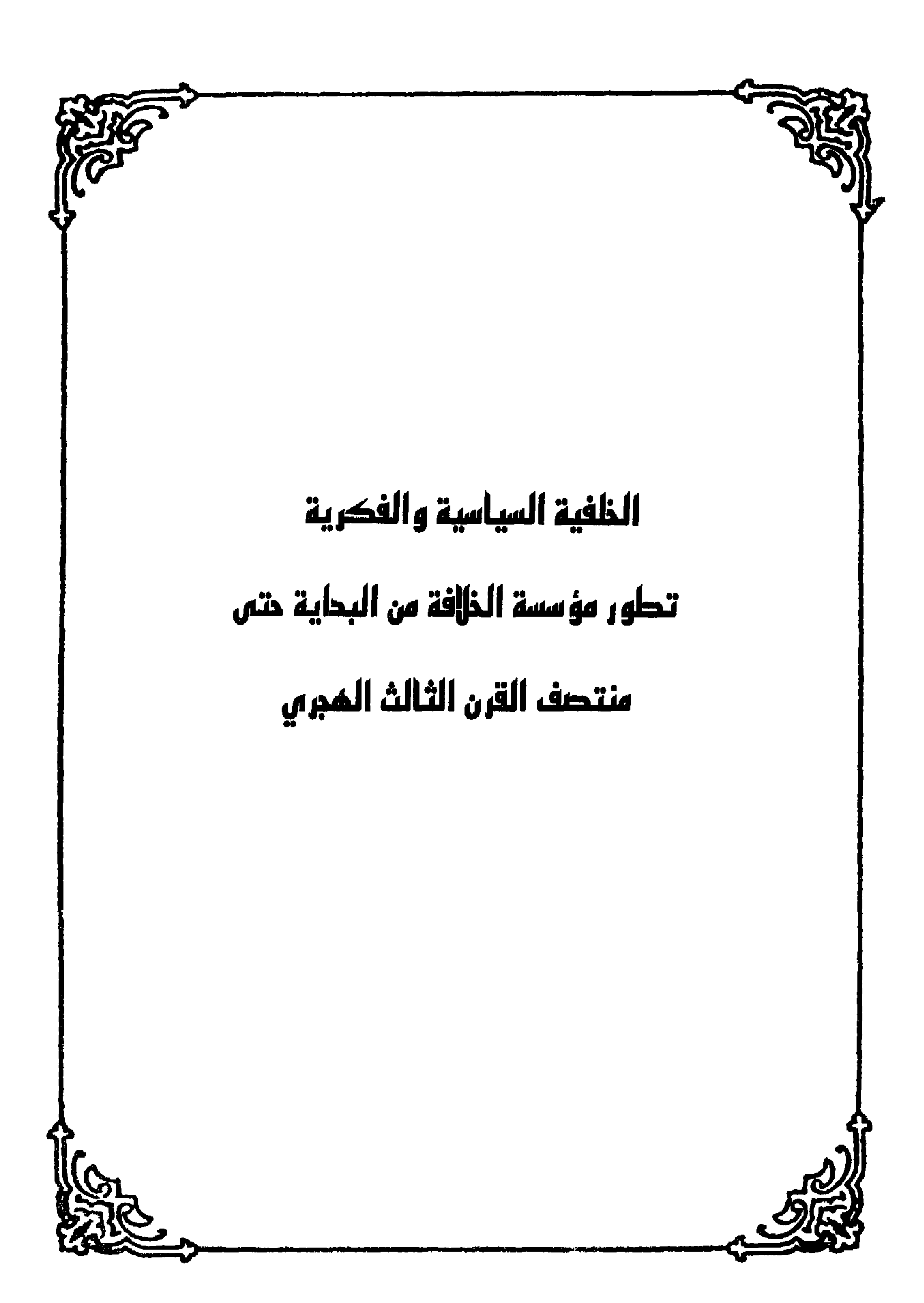
ويورد أحمد بن يوسف (٣٣١-٣٤٠هـ/ ٩٤٢-٩٥١م) عهوداً يونانية، ويضيف إليها في كتابه «العهود اليونانية، المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه» وهو كتاب مجزأ غير مكتمل الصورة.

---

(٩) عبد الرحمن بدوي، مقدمة تحقيق الكتاب «الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام»، ٣٨-٣٩.

أما الفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) فيعطينا صورة كاملة عن الخط الفلسفي في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وهو من مؤلفاته المتأخرة، وإن لم يكن الأخير. وتتوضح الصورة بشكل أكبر في هذا الكتاب بالمقارنة مع كتبه الأخرى: «كتاب السياسة المدنية»، وكتاب «الفصول المدني»، وكتاب «تحصيل السعادة» و«كتاب الملة».

وهناك مصادر أخرى في المجالات السبعة التي ذكرنا نماذج منها، لم يكن بالإمكان عرضها، ونشير إليها في ثبت المصادر.



الخلفية السياسية والفكرية

تطور مؤسسة الخلافة من البداية حتى منتصف القرن الثالث الهجري

جاء الإسلام للعالم والمجتمع والإنسان بتصور جديد، تمثل بعد فترة وجيزة في نظام سياسي، واتجه إلى تكوين بنية جديدة حسب مفاهيمه ومبادئه، مراعياً الظروف المحيطة به. وما لبث أن اصطدم بمعارضة، كانت في بدايتها معارضة قبلية، ثم توسعت. وقد أدى ذلك إلى رفع راية الجهاد، حفاظاً على كيان الجماعة الإسلامية، وبسط سيادة الإسلام، وحقق نجاحاً واضحاً في توحيد العرب، وفي الفتوح، وأنشأ نخبة تمثلت روح مبادئه وأهدافه لتحملها وترعاها وتبلغها إلى البشر.

ونجد في القرآن الكريم، وفي سنة الرسول ﷺ أن الإسلام أكد مبدئياً على التوحيد والعدالة والمساواة والحرية والشورى والجهاد، ووجه أنظار المؤمنين نحو مفهوم الجماعة والأمة، ووظيفتها في مسيرة التاريخ[1].

وقد رحل الرسول ﷺ دون أن يوصي لأحد برئاسة الأمة، تاركاً وراءه المفاهيم والمبادئ الأساسية المتمثلة في القرآن والسنة، وخبرات واسعة من التجربة التي مرت بها الأمة في الفترة المدنية.

---

(١) انظر عن فترة الرسالة: أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة، ٥٥ وما بعدها؛ عبد العزيز الدوري: مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، ٣٧ وما بعدها؛ م.ن، النظم الإسلامية: الخلافة، الوزارة، النظم المالية، النظم الادارية، ط٢، ٢٠ وما بعدها، ٦٨ وما بعدها؛ م.ن، التكوين التاريخي للأمة العربية: , دراسة في الهوية والوعي، ٣٧ وما بعدها؛ محمد عبد الحي محمد شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، ١٣ وما بعدها؛ إبراهيم بيضون؛ من الحاضرة إلى الدولة في الإسلام الأول، ٤٣ وما بعدها؛ منتغمري وات، الفكر السياسي الإسلامي، ٩ وما بعدها؛ ت.و. ارنولد، الدعوة إلى الإسلام: بحث في نشرة العقيدة الإسلامية، ٥١ وما بعدها.

Muhammed Hamidullah Islam Petgamberı (Le prophet del' Islam), 1/189 ff; 2/753 ff, 881 ff, n291 ff; M.Hamidullah Islam Hukuku Etudleri (دراسات في الفقه الإسلامي) 23 ff; Martin Lings, Muhammad: his life based on the earliest sources, 118 ff; F.McG Donner, The Early Islamic Conquest, 51 ff; Hichem Djait, The Origins of the Islamic State, 74 ff; Montgomery Watt, Muhammad at Medina, 221 ff, 261 ff, 303 ff; Fredric Mathewson Denny, The Meaning of the Ummah in the Qur'an (History of Religion vol 15 no.1 aug 1975) 34 ff.

وقد تمحورت الأزمة التي واجهتها الأمة فور وفاة الرسول ﷺ حول ثلاث نقاط أساسية، هي: شخصية الرئيس الجديد للأمة، ومهماته وصلاحياته، وصفاته. أما فكرة عدم ضرورة السلطة فلم ترد بين صحابة الرسول ﷺ، ولكنها كانت نقطة انطلاق لحركة الردة التي برزت فيها للمرة الأولى، وبشكل جدي، مقاومة المفاهيم القبلية للاتجاه الإسلامي[٢].

وكان لاجتماع السقيفة والتطورات التي تلته أثر كبير على الوجهة التي اتخذتها مؤسسة الخلافة في عصر الراشدين، فقد اختير أبو بكر بالانتخاب، ورُفضت فكرة تعدد الرؤساء، وأكدت فكرة وحدة الإمامة للأمة الواحدة[٣].

ويلاحظ في انتخاب أبي بكر أن الصفات التي لوحظت في المرشح كانت مزيجاً من العرف العربي والمفاهيم الإسلامية[٤]. كما كان في انتخابه حسماً عملياً لقرشية الخلافة،

---

(٢) انظر عن حركة الردة: الواقدي، محمد بن عمر، كتاب الردة، ٣٧ وما بعدها؛ البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، ٩٤ وما بعدها؛ اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ، ١٤٤/٢ وما بعدها، الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، ٢٤٩/٣ وما بعدها؛ الكلاعي، أبو الربيع سليمان، تاريخ الردة، ١ وما بعدها. وانظر الشافعي، محمدذ بن إدريس، الرسالة ٨٠: «لأن كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة وكانت تأنف أن يعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة فلما دانت لرسول الله ﷺ بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله». وانظر المراجع التالية: غيداء عادل خزنة كاتبي، الردة، الفصل الرابع ١٢١ وما بعدها، والفصل الخامس ١٦٥ وما بعدها، الدوري، صدر الإسلام، ٤٢ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام، ٣٠ وما بعدها، إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، ٢٥ وما بعدها.

(٣) انظر: الخطابي البستي، محمد بن محمد، غريب الحديث ١٢٨/٢: «وذلك سعدا إنما أحضر ذلك المقام لأن ينصب أميراً على قومه على مذهب العرب في الجاهلية أن لا يسود القبيلة إلا رجل منها وكان حكم الإسلام خلاف ذلك»، وانظر: ابن هشام، السيرة ٦٥٦/٢ - ٦٦٠، ابن سعد، محمد بن سعد، كتاب الطبقات الكبير، ٢/٢-٢٣، ٥٥، الدارمي، عبد الله عبد الرحمن، سنن ٧٩/١؛ الطبري، تاريخ ١/٣ ٢٠-٢ ٢٠، ٣، ٢٠٦، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٣٠٧.

(٤) مثل السابقة في الإسلام والقرب من الرسول والتقوى والعلم (إسلامية) السنن، الخبرة، النسب، الخدمة (عربية). وتلاحظ في طريقة البيعة (المصافحة) التقاليد العربية. وانظر لملاحظة تلك الصفات: ابن هشام، السيرة ٦٦٠/٢، ٦٦٢، ابن سعد، طبقات ٢/٢-٥٥، الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف ٤٣٩/٥ وما بعدها ٤٥٠ وما بعدها، اليعقوبي، تاريخ ١٣٦/٢١ وما بعدها، الإمامة والسياسة ٢/١-٨، ١٠ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٢٠٣/٣ - ٢١٠، ٢١٨-٢٢٣، المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ ٦٤/٥، ١٢٣، ١٥١، ابن أبي الحديد، شرح ٢١/٢، ٨/٩ وما بعدها، ٥/٦ وما بعدها. وانظر المراجع التالية: سمير محمود عبد اللطيف حمدان، الخلافة نشأتها وتطورها في المدينة زمن الراشدين ٢٤ وما بعدها، الدوري، صدر الإسلام ٤٧-٤٨، م. ن، النظم ٢٨ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٢٦ وما بعدها، بيضون، تكوين ١٣ وما بعدها،

على الرغم من عدم استقرار ذلك في الفكر السياسي حتى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وبويع أبو بكر بيعة خاصة في السقيفة، ثم أخذ البيعة العامة في المسجد الجامع، وأصبحت البيعة الخاصة والبيعة العامة تقليداً متبعاً في مراسيم البيعة، خلال الفترات اللاحقة[٥].

اتخذ أبو بكر لقب خليفة رسول الله ليحدد مهامه في الخلافة[٦]. فهو خليفة الرسول ﷺ باستثناء النبوة التي انتهت بوفاته، وتتلخص مهامه في تطبيق الأحكام بعدالة، وتنظيم الجهاد ضد العدو، وحراسة دار الإسلام، والصلاة بالمسلمين، وقسمة الفيء[٧] وهي مهام - كما يلاحظ - سياسية وعسكرية، ولم يتول مهمة أخرى تتعدى ذلك، فهو فرد من الأمة، له الحقوق وعليه الواجبات نفسها تجاه ربه. ولكنه يمتلك صلاحيات خاصة تمكنه من القيام بواجباته التي أُختير للقيام بها.

هذا وقد اعترف أبو بكر بحقوق الأمة، ودورها في تقويم أعمال الخليفة وتصحيحها إذا خالف الشرع، لأن البيعة إنما هي عقد بين الأمة والخليفة، يقوم الخليفة بموجبه بالحكم بكتاب الله وسُنة رسوله ﷺ، إلا أن الطريق لذلك لم يكن محدداً، كما لم يرد ذكر إمكانية عزل الخليفة إن هو انحرف، كما لم تذكر كيفية ذلك[٨].

= وات، الفكر ٥٠ وما بعدها، أرنولد، الخلافة ٧-٨، رضوان السيد، السلطة في الإسلام: دراسة في نشوء الخلافة ٣٩٩ وما بعدها، نبيه عاقل، مولد الحزبية السياسية ١/٨٢ وما بعدها.

W Madelugn, Imama EI(2) 3/1163: E Tyan, Bay'2 EI(2) 1/1113, C I Huart, Bey'a IA 2/581-582; D. Sourdel, Khılafa EI(2) 4/937, B Lewis, Islamda Sıyaset ve Savas (The war and the politics) 123 ff.

(٥) ابن هشام، السيرة ٢/٦٦٠-٦٦١، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف ١٧٠، الطبري، تاريخ ٣/٢١٠. وانظر الدوري، النظم ٣١.

(٦) تشير بعض المصادر إلى أن أبا بكر رفض استخدام لقب خليفة الله، انظر: الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية ١٧-١٨، الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية ٢٧، ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع فتاوي شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٤٥/٢٣٥، ابن خلدون، عبد الرحمن الحضرمي، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ١/٣٣٩، القلقشندي، أحمد بن علي، مآثر الأنافة في معالم الخلافة ١/١٥. واتخذ عمر لقب أمير المؤمنين اللقب ذات الصبغة السياسية والعسكرية، ليدل على مكانته ووظائفه داخل الجماعة المسلمة. انظر عن تفصيلات هذا اللقب: الطبري، تاريخ ٤/٢٠٨ - ٢٠٩. انظر الدوري، النظم ٣٧، أرنولد، الخلافة ١٥-١٦، A J Wensinck, Amir al-Mu'u'minin IA 4/263 - 264

(٧) قال أبو بكر حين أراد تولية عمر: «إنه لا بد لكم من رجل يلي أمركم ويصلي بكم ويقاتل عدوكم ويقسم بينكم فيئكم» ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١، الزبير بن بكار، الأخبار الموفقيات ٥٧٩، الإمامة والسياسة، ١/١٨.

(٨) قال أبو بكر في المسجد بعد البيعة: «يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني=

ويظهر من عهد أبي بكر لعمر أن أسلوب الاختيار لم يستقر على الشكل الذي اختير به أبو بكر. وأن الظروف القائمة في المدينة هي التي حددت أسلوب اختيار الخليفة الجديد. فقد استشار أبو بكر الصحابة قبل أن يولي عمر، ولما ولاه وجد فعله قبولاً من الأمة (عملياً من الجماعة التي كانت في المدينة). ويلاحظ في هذه العملية نقطتان أساسيتان هما: الاستشارة وتبيّن رأي الجماعة قبل تولية المرشح، ثم رضا الجماعة عنه، وقبولها، بعد أن يرشحه الخليفة السابق[9].

وقد اتخذ تطبيق مبدأ الاختيار شكلاً آخر حين عهد عمر بهذه المهمة لستة أشخاص من المهاجرين القرشيين البارزين، على أن يولوا أحدهم الخلافة[10]. ويبدو أن هؤلاء الستة كانوا رؤساء مراكز قوى في المدينة من حيث النفوذ والقدرة والشهرة، وأن الخلاف المحتمل وقوعه في أمر الخلافة سيدور حول هؤلاء الأشخاص أنفسهم. فإن عمر عندما عهد بهذه المهمة إليهم كان يشعر بأنهم يمثلون ميول هذه القوى[11].

أما علي فلم يتول الخلافة بعهد سابق، وإنما اختير في ظروف سببتها الفتنة، ويبدو أن القوى الموجودة في المدينة بعد مقتل عثمان واعتباراتها قد أثرت في اختياره[12]. وهذا يفضي إلى ملاحظة التطورات السياسية العامة في المجتمع وإلى تبين العوامل المؤثرة على تغير أسلوب الاختيار.

لقد رسخ أبو بكر وعمر وعثمان مبدأ الجهاد، وحققت الجيوش الإسلامية انجازات مهمة في الفتوح، أدت إلى بروز السلطة السياسية المركزية في المجتمع، ووحدت صفوف الجماعة الإسلامية، ودفعت القبائل بأعداد متزايدة إلى الأمصار حيث استوطنت، وانشغلت

= وإن أسأت فقوموني.. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم» ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١، الصنعاني، المصنف ١١/٣٣٦، ابن بكار، الأخبار ٥٧٩، الطبري، تاريخ ٣/٢١٠.

(٩) انظر الصنعاني، المصنف ٥/٤٤٩، الإمامة والسياسة ١/١٦-١٩، الطبري، تاريخ ٣/٤٢٨-٤٣١، أبو هلال العسكري، حسن بن عبدالله، كتاب الأوائل ١٢٠، ابن أبي الحديد، شرح ١/١٦٣، وانظر: حمدان، الخلافة ٤٤ وما بعدها، الدوري، النظم ٣٢، م. ن، صدر الإسلام، شعبان، صدر الإسلام ٣٩، أرنولد، الخلافة ٨ وات، الفكر ٥٥.

(١٠) انظر، ابن هشام، السيرة ١/٦٥٣، الصنعاني، المصنف ٥/٤٨٠ وما بعدها، البلاذري، أنساب الأشراف ٥/١٥ وما بعدها.

(١١) انظر: الطبري، تاريخ ٤/٢٨٨ - ٢٢٩: قال عمر لعثمان وعلي وسعد وعبد الرحمن بن عوف والزبير حين أراد تولية الشورى: «إني نظرت فوجدتكم رؤساء الناس وقادتهم ولا يكون هذا الأمر إلا فيكم».

(١٢) الإمامة والسياسة ١/٤٧-٥٠، الطبري، تاريخ ٤/٤٢٧-٤٣٥. وانظر: حمدان، الخلافة ١٠٣ وما بعدها، الدوري، النظم ٣٥، م. ن، صدر الإسلام ٥٧-٥٨، شعبان، صدر الإسلام ٨١-٨٢.

بالجهاد[١٣]، وبذلك ارتاحت الحكومة المركزية من الانشغال بها وبما يمكن أن تسببه من مشاكل، وتفرغت إلى إيجاد أجهزة إدارية وعسكرية للقيام بمهامها المختلفة[١٤] كما تمكن الاتجاه الإسلامي من تعميق مفاهيمه في المجتمع.

وفي أواسط خلافة عثمان توقفت موجة الفتوح، وأدى ذلك إلى ظهور مشاكل حال دون ظهورها وتوسعها من قبل انشغال الأمة بالفتوح، ومواجهة الخطر الخارجي من ناحية، واستمرار تدفق الدخل على القبائل نتيجة لتلك الفتوح من ناحية أخرى. فلما التفتت الأنظار إلى الداخل، بدأت الانتقادات توجه لسياسة عثمان في الأمصار، وفي المدينة نفسها. وكان الذين ينتقدونه هم رجال القبائل، وبعض الصحابة. ثم توالت الأحداث وتفاقمت الفتنة بمقتل عثمان على أيدي رجال القبائل الذين جاؤوا إلى المدينة[١٥].

وتضع هذه الفتنة أمام الدارسين تساؤلات كثيرة حول أسبابها ودوافعها الأصلية التي اختفت وراء معارضة سياسة عثمان الادارية والاقتصادية. هل هي تعارض مصالح المكيين مع مصالح القبائل؟ أم هي تعارض مصالح أهل السابقة والروادف بالأمصار؟ أم أنها مشكلة بين المركز والأطراف، بين المركزية والكيان الذاتي؟[١٦] أم أنها كانت صراعاً بين الاتجاه

---

(١٣) قال أبو بكر في خطبته حين بويع في المسجد: «لا يدع أحد منكم الجهاد في سبيل الله فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل» انظر ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١ الصنعاني، المصنف ١١/٣٣٦، الطبري، تاريخ ٣/٢١٠، ابن بكار، الأخبار ٥٧٩، الدارمي، سنن ١/٧٩: يقول عمر: «يا معشر العرب الأرض الأرض إنه لا إسلام إلا بجماعة ولا جماعة إلا بإمارة ولا إمارة إلا بطاعة..» وانظر عن الفتوح:

F. Mc. G. Donner The Early Islamic Conquests 91 ff; Patricia Crone, Slaves on Horses: the evolution of the Islamic polity 18 ff.

ارنولد، ، الدعوة ٦٣ وما بعدها، بيضون، تكوين ٣٥ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٣٩ ما بعدها، انظر البحوث المختلفة عن الفتوح: المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في صدر الإسلام ١٦-٢٢ آذار ١٩٨٥م ٣/٧ وما بعدها.

(١٤) انظر حول هذا الموضوع: الدوري، . صدر الإسلام ٥٠ ومابعدها، م. ن، التكوين ٣٩ وما بعدها، جب، دراسات في حضارة الإسلام ٧ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٢٦ وما بعدها، ٣٩ وما بعدها، بيضون، تكوين ٣٥ وما بعدها.

(١٥) انظر: الطبري، تاريخ ٤/٣٦٥ وما بعدها، البلاذري، أنساب ٥/٥٩ وماب عدها.

(١٦) انظر جب، دراسات ٧- ١٠، ٥٢ - ٩٥٣.

Martin Hinds, Kufan Political Aligments and Their Background in the Mid- Seventh Century A.D IJMES 2(1971) pp. 346-367 , M.Hinds, The Murder of Caliph Othman, IJMES 3(1972) ff: 450-469.

الإسلامي وبين المفاهيم والاتجاهات القبلية[١٧].

إن دراسة الأسباب والدوافع، ومحاولة التوصل إلى حقيقة الفتنة تخرج بنا عن نطاق الدراسة، ولكن علينا أن نلاحظ أن الأسباب التي طرحت هنا تجد مكاناً لها في الفتنة وتفسر جانباً منها. غير أنها تحتاج إلى ترتيب حسب دورها، وحسب إطارها المرجعي الذي يمكن أن توضع فيه. وقد قدم الدوري تفسيراً يرسم خطوط ذلك الإطار المرجعي الذي استمدت الظواهر الأخرى اتجاهها وشكلها منه وانضوت تحته. حيث بين أن الفتنة كانت بالدرجة الأولى صراعاً بين الاتجاه والمفاهيم الإسلامية وبين الاتجاه والمفاهيم القبلية[١٨].

لقد تسبب توقف الفتوح في قطع الغنائم عن القبائل المتوطنين في الأمصار، فاضطرت إلى الاكتفاء بالعطاء المحدود، بينما تمكنت قريش من جمع ثروات من وراء التجارة، وأدركت بسرعة أهمية الأرض في كسب الثروة. مما أدى إلى معارضة فعلية للحكومة المركزية[١٩]. لكن الأمر الذي يميز بين اتجاهين في المعارضة هو المدى الذي وصل إليه المعارضون في التعبير عن آرائهم. لقد انتقد الاتجاه الإسلامي سياسة عثمان، وعارض بعض المظاهر التي رآها مخالفة لتفكيره، مثل جمع القرآن، وتقريبه للأمويين، إلاّ أن ذلك لم يُؤد إلى التفكير في قتل الخليفة، وإلى إيجاد فوضى سياسية من أجل تحقيق الآراء التي يؤمن بها كما فعل رجال القبائل. فالمشكلة لا تنحصر في تعارض المصالح فقط، وإنما تتعد ذلك لترجع إلى الاطار المرجعي الذي يحدد هدفها ويرسم اتجاهها في معالجة مشاكل المجتمع السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة.

لقد سبب حرص الخلفاء على المركزية ورغبة القبائل في الاستقلال الذاتي مشكلة يمكن تحديدها في علاقة المركز بالأطراف. ويدت هذه المشكلة ـ كظاهرة سياسية ـ تفسر علاقة المدينة بالأمصار، ولكن هل تفهم الجذور الفكرية بتعارض المصالح أو بمفهوم المكيين للسلطة مقابل طلبات القبائل؟[٢٠] أم المشكلة هي في الأساس تعارض بين المفهوم الإسلامي للسلطة وبين المفهوم القبلي لها؟. تدل دراسة اتجاه التيار الإسلامي خلال فترة الراشدين على أن وحدة السلطة السياسية ومركزيتها كانت نتيجة لتأثير المفاهيم الإسلامية، لا نتيجة لعنصر غامض كمفهوم المكيين للسلطة. وأن الخلفاء الراشدين هم الذين تجسد فيهم الاتجاه الإسلامي، بينما كان جنوح القبائل إلى الاستقلال الذاتي يستمد أصوله من المفهوم القبلي الذي لم يعترف بالسلطة المركزية[٢١].

---

(١٧) الدوري، صدر الإسلام ٥٠ ـ ٥٨.

(١٨) انظر الدوري، صدر الإسلام ٤٢، ٥١، ٥٧.

(١٩) انظر حمدان، الخلافة ٦٤ وما بعدها، ٧٨ وما بعدها، ٩٣ وما بعدها، الدوري، صدر الإسلام ٥٤ وما بعدها.

(٢٠) انظر جب، دراسات ٨ ـ ١٠.

(٢١) انظر الدوري، صدر الإسلام ٤٢ ـ ٤٣، ٥٢ ـ ٥٣.

وهكذا نجد أن الدوافع التي أدت إلى الفتنة إنما كانت رد فعل التقاليد والأعراف والمفاهيم القبلية للاتجاه والمفاهيم الإسلامية. وكان مقتل عثمان انتصاراً للتيار القبلي.

وقد أدى مقتل عثمان إلى طغيان القبلية وتصاعد قوتها، وتضاؤل قوة المدينة ـ معقل الاتجاه الإسلامي ـ أمام تصاعد قوة الأمصار. واختير علي في هذه الظروف التي اضطرته إلى نقل مركز الخلافة إلى الكوفة، ليستند على القوى القبلية في وجه معارضيه، وهو أمر بيّنت التطورات أنه لم يكلل بالنجاح. وإذا تتبعنا القبائل المحشودة في جيش علي ومعاوية اللذين التقيا في صفين وجدناها في الغالب القبائل نفسها في الجانبين بموقفين مختلفين[٢٢]، وقد أدت العصبية القبلية التي أثرت في هذه القبائل إلى خذلان علي. ويبدو أن العصبية القبلية، والدوافع القبلية، والسخط على قريش لاستئثارها بالسلطة كانت وراء قبول التحكيم، وانفصال الخوارج[٢٣].

لقد استمدت حركة معاوية فاعليتها من المفاهيم القبلية إضافة إلى استنادها على المطالبة بدم عثمان، لكون معاوية ولياً له، ولأن عثمان قتل مظلوماً. ولذلك كله كان نجاح معاوية أمراً منتظراً. أما علي فقد حاول السير حسب المفاهيم الإسلامية مستنداً على قاعدة قبلية في حين استخدم معاوية المفاهيم القبلية وهو مستند على قاعدة قبلية أيضاً، ولذلك فقد اصطدم علي بظروفه وبمعاوية في آن واحد، بينما كانت الظروف مواتية لمعاوية الذي سار على سياسة قبلية في وسط قبلي[٢٤]. وكان قبول التحكيم انتصاراً لمعاوية، وبداية لاستلامه الخلافة[٢٥]، أما قوة علي فقد

---

(٢٢) انظر خليفة بن خياط، تاريخ ١٩٣ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥/١١ وما بعدها.

(٢٣) انظر عن انفصال الخوارج: نصر بن مزاحم، وقعة صفين ١١٥ وما بعدها، الإمامة والسياسة ١/٨٣ وما بعدها، المبرد، أحمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف ٣/١٠٧٧ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٤/٥٥٨ وما بعدها، ٥/٥ وما بعدها، ابن كثير، اسماعيل بن عمر، البداية والنهاية ٧/٢٦٤، وما بعدها، ٢٨٤ وما بعدها، ٢٨٩ وما بعدها، ابن أبي الحديد، شرح ٢/٢٠٦ وما بعدها، ٢/٢٦٥ وما بعدها، ٤/١٣ وما بعدها، ٤٧٥ وما بعدها. وانظر المراجع التالية: الدوري، صدر الإسلام ٥٩-٦٠، حمدان، الخلافة ١٢٦ وما بعدها، يوليوس ولهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة ٢٥ وما بعدها، وات، الفكر ٧٩ وما بعدها، برنارد لويس، العرب في التاريخ ٨٤ وما بعدها، دوزي، تاريخ إسلاميت (Essai sur L'histoire de l'islamisme) ١/٢٧٢.

M. Watt, Islam Dusuncesinin Tesekkhul Devri (The formative period of Islamic thought). 14-25; Levi Della Vida Kharijites EI(2) 4/1074.

(٢٤) الدوري، صدر الإسلام ٦٠-٦١.

(٢٥) انظر: ابن مزاحم، صفين ٤٨٤ وما بعدها، الإمامة والسياسة ١/٨٤ وما بعدها، البلاذري، أنساب ٢/٢١١-٢١٢، الناشىء الأكبر، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات ٢٢، الطبري، تاريخ ٤/٥٦٢، ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد ٤/٣٣٥. وانظر الدوري، صدر الإسلام ٥٨، =

تراجعت بعد صفين إلى أن قتل، مما أكد مفهوم الثورة من أجل تغيير الخليفة، بعد أن كان مقتل عثمان بداية هذا المفهوم.

هذا، ولم تستقر بيعة أهل الكوفة للحسن بن علي بعد مقتل والده، وذلك لتوسع نفوذ معاوية وازدياد قوته، وشعور الحسن ـ مقابل ذلك ـ بالضعف، وبتضاؤل نفوذه وقوته، وخاصة أنه شاهد الفوضى القبلية التي تعبث بالمفاهيم الإسلامية. واضطر الحسن أمام هذه المعطيات إلى التنازل عن الخلافة لصالح معاوية، وبايعه في النهاية على أن يعمل بكتاب الله، وسنة نبيه، وسيرة الخلفاء الصالحين، وعلى أن لا يعهد لأحد من بعده، وأن يكون الأمر شورى(٢٦).

لقد كان الخيار أمام الحسن ـ ممثل التيار الإسلامي ـ بين أن يرضى بخلافة معاوية الذي أصبح مسيطراً على مقاليد الأمور، وبين أن يقاومه مستنداً على القوى المتبقية لديه من القبائل فاسحاً المجال بذلك أمام طغيان القبلية التي ستقضي بالضرورة على رسالة الأمة، وعلى رمز سيادتها الموحد المتمثل في الخلافة بنشرها الفوضى، واختار الحسن ـ في هذه الظروف التي لم يستطع تغييرها ـ البيعة لمعاوية، حتى يتسنى للاتجاه الإسلامي إعادة الأمر إلى نصابه(٢٧).

وهكذا يتبين أن انتقال السلطة إلى الأمويين كان نتيجة طبيعية لظروف وتطورات عامة داخل المجتمع. وقد اتخذت مؤسسة الخلافة شكلها وسط هذه الظروف والتطورات متأثرة بها ومؤثرة فيها.

وبعد هذه الملاحظات يمكننا أن نلقي نظرة على التقاليد التي اتبعت في مؤسسة الخلافة في عصر الخلفاء الراشدين.

= ٦٠، ولهاوزن، الدولة العربية ٨٤، ١٢٩، م.ن، أحزاب ١١٣، إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية ١٩٦، ٢٠٣ ـ ٢٠٤، م.ن، تكوين ١٢٤ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٩٠ وما بعدها.

(٢٦) البلاذري، أنساب ٣/٤١ ـ ٤٢، ٤٣.

(٢٧) انظر حول تنازل الحسن عن الخلافة: ابن خياط، تاريخ ٢٠٣، اليعقوبي، تاريخ ٢/٨٥ ـ ٨٦، الدينوري، أحمد بن داود، الأخبار الطوال ٢١٧ـ٢١٨، الإمامة والسياسة ١/١٧٠ ـ ١٧٢، الناشيء، مسائل ٢٣ـ ٢٤، الطبري، تاريخ ٥/١٥٨، ابن أعثم، أبو محمد أحمد، كتاب الفتوح ٢٩٥، المسعودي، علي ابن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر ٣/١١، المسعودي، التنبيه والأشراف ٣٠١، ابن عبد ربه، العقد ٤/٨١ـ٨٢، الأصفهاني، مقاتل الطالبيين ٥٠ ومابعدها. وانظر لتبين التيارات وكيفية انتقال السلطة إلى الأمويين المراجع التالية: الدوري، صدر الإسلام ٥٨ وما بعدها، م.ن، التكوين ٣٩ ـ ٤٠، جب، دراسات ٩ـ١٠، ٥٠ وما بعدها، ولهاوزن، الدولة ٩٩، بيضون، تكوين ٣٩ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٨٩، حسب إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام ١/٢٧١، جورجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي ١/٨٥ ـ ٨٦، وات، الفكر ٥٧ ـ ٥٨، حمدان، الخلافة ١٥٢ وما بعدها؛ Madelung, Imama El(2) 3/1163

لقد كانت الخلافة في عصر الراشدين انتخابية، لكن طرق الانتخاب اختلفت بين اختيار حر، كما يلاحظ في اختيار أبي بكر وعلي. وبين التسمية التي تسبقها الاستشارة وتتأكد بالبيعة، وهي اظهار الرضى، كما يُلاحظ في اختيار عمر، وبين اختيار الخليفة شورى من بين رجال بارزين من قريش، يمثلون مراكز القوى في المجتمع، ينتخبون من يتفقون عليه من بينهم، على النحو الذي اختير به عثمان. وهكذا نجد أن مبدأ الاختيار لم يستقر على أسلوب معين، إذ تحكمت الظروف القائمة في تحديد أشكاله.

ولوحظ في الخليفة بعض المواصفات التي تمثل التيارين الرئيسين في المجتمع، فهذه المواصفات كان بعضها إسلامياً (مثل: السابقة في الإسلام، والقرب من الرسول ﷺ، والتقوى، والفقه). بينما كان بعضها الآخر عربياً (مثل: السن، والحنكة، والخبرة، والقدرة، والنسب). أما القرشية فهي مستقرة عملياً في الصفات المطلوبة من المرشح. ولا بد هنا من الإشارة إلى أن اجتماع الأعراف القبلية مع المفاهيم الإسلامية يبين لنا إمكانية استيعاب المفاهيم الإسلامية لهذه الأعراف في الحياة العامة، ومن ثم توجيهها وجهة إسلامية، وتحويلها شيئاً فشيئاً عن خلفيتها القبلية.

وقد روعي في عملية الاختيار مبدأ العقد والبيعة، ويدل هذا المبدأ على اتفاق بين الخليفة والأمة على سياسة الأمور حسب كتاب الله، وسنة نبيه، (ودخلت سنة السلف بعد وفاة أبي بكر). ويلاحظ أن عملية الاختيار انحصرت عملياً في المدينة بين الصحابة، وبين الذين وفدوا إليها من الأمصار، وقد حدث ذلك مثلاً في اختيار علي.

وانحصرت وظيفة الخليفة في الأمور السياسية والادارية والمالية والعسكرية، فأم في الصلاة، ووزع الفيء، ونظم الجهاد، وطبق الأحكام[٢٨]. فالخليفة هو خليفة رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين. وقد خلفه في جميع الأمور الدنيوية، أما النبوة فقد انتهت ـ كما ذكر سابقاً ـ بوفاة الرسول ﷺ، تاركاً وراءه بعض المفاهيم والمبادىء القرآنية التي تحتاج إلى تفسير وتطبيق. فهل من حق السلطة السياسية أن تفسر هذه المفاهيم والمبادىء وتطبقها حسب ذلك التفسير؟ أم أن هذا العمل من صلاحية الأمة؟ إن الجواب على ذلك يكمن في تتبع علاقة المؤسسة السياسية مع الفقهاء خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. مع ذلك يمكن القول أن السمة البارزة في فترة الراشدين هي تقيد الخلفاء بمهامهم السياسية والعسكرية والمالية والادارية.

---

(٢٨) وحين أراد عثمان جمع القرآن اصطدم بالقراء الذين رأوا في حركة عثمان تدخلاً في أمور لم تكن وظيفته تسمح له بذلك. ويبدو أن عثمان حاول التركيز على سلطات الخليفة ليحقق سياساته. وقد تدل بعض العبارات المستخدمة على رغبته في ذلك (أمين الله، خليفة الله) انظر: حسان بن ثابت، ديوان ٢٤٧-٢٤٨، البلاذري، أنساب ٥/٦٦، الطبري، تاريخ ٤/٤١٠، ابن سعد، طبقات ٣/١ -٤٥-٤٦.

هذا ولم تكن هناك فترة محددة لحكم الخليفة، كما لم يحدد سبب أو أسلوب لعزله. وبدلاً من ذلك اتجهت القبائل إلى الثورة لتحقيق رغباتها، ولعل من المفيد هنا أن يذكر أن عثمان بن عفان قد قال حينما طلب منه الذين دخلوا المدينة وحاصروا داره أن يخلع نفسه: «ما كنت لأنزع قميصاً قمصنيه الله»(٢٩).

ويلاحظ أن فترة الراشدين انتهت دون أن تظهر مؤسسات سياسية تشارك في السلطة وتسندها أو توجهها. وهذا يعني أن المؤسسة السياسية بقيت خاضعة للظروف ولتوجه التيار القبلي أو الإسلامي، ولميول القوى السياسية في المجتمع، وهي ليست منظمة ولا محددة.

غير أن الصراع الذي جرى في الفترة المتأخرة من عصر الراشدين تسبب في ظهور قوى سياسية جديدة، تطورت لتصبح عقائد سياسية واضحة فيما بعد. مثل الخوارج، والشيعة. وهناك بذور أخرى ظهرت في العصر الأموي بشكل أوضح كالمعتزلة، والعثمانية(٣٠). ومع ذلك فإن فترة الراشدين كانت المثل الأعلى والمعيار النموذجي عند معظم الفرق الإسلامية في الفترات اللاحقة، وإن لم يتفق على ما إذا كانت تلك الفترة كلها داخلة في إطار ذلك النموذج»(٣١).

قامت الخلافة الأموية نتيجة لتطورات عامة في المجتمع سياسية، واقتصادية، واجتماعية. وساعدت في ذلك شخصية معاوية وحنكته السياسية، فقد أثبت قدرته على توجيه الأمور، . وكسب الدعم(٣٢).

وكان قيام الخلافة الأموية انتصاراً للاتجاه القبلي الذي تصاعد منذ الفتنة، ولكن تحت راية قرشية، وشخصية قوية تمكنت من السيطرة على الفوضى، وتحقيق المركزية في أراضي الخلافة الواسعة. مثلما تمكنت من وضع حد لطغيان القبلية. وهذا الوضع، إضافة إلى حرص التيار

---

(٢٩) انظر البلاذري، أنساب ٥/٦٦. وانظر الطبري، تاريخ ٤/٤١٠.

(٣٠) انظر الناشىء، مسائل ١٦-١٧.

(٣١) انظر عن فترة الراشدين، الخطوط الرئيسية والاتجاهات العامة: الدوري، صدر الإسلام ٤٨-٦٠، م.ن، النظم ٢٨-٣٨، م.ن، التكوين ٣٨-٤٠، مزن، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي (المستقبل العربي العدد ٩، ١٩٧٩م) ٦١-٦٢، جب، دراسات ٦-١٠، أرنولد، الخلافة ٧-٩، ١٣-٢٠، وات، الفكر ٥٤-٥٧، ٧٠ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام ٢٦-٨٩، بيضون، تكوين ١١-٤٣، ٨٣-١٤٢، م.ن، الحجاز ١٨٩ وما بعدها، حمدان، الخلافة خصوصاً الفصل الثاني والثالث والخامس.

(٣٢) انظر: البسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان، كتاب المعرفة والتاريخ ٣/٣١٨، البلاذري، أنساب ٢/٢١١-٢١٢، الإمامة والسياسة ١/٨٣-٨٥، الطبري، تاريخ ٤/٣٢٤-٣٢٦. وانظر الدوري، النظم ٣٧، وات، الفكر ٥٧-٥٨، بيضون، تكوين ١٤٥-١٤٦، شعبان، صدر الإسلام ٩٠-٩١.

Robrt Mantran, Islamin Yayılis Tarihı VII-XI yuzyillar (l'expension musulman VIIe-XIe. siecles) pp 103

الإسـلامي على دفـع خطر القبلية الذي يهدد أهم مفاهيم التيار الإسلامي في الحياة السياسية والاجتماعية، أدى إلى اتخاذ ذلك التيار موقف الحياد المؤقت في أيام علي، وبعد مقتله وقف إلى جانب معاوية. ويعني ذلك أن الخلافة الأموية ظهرت إلى الوجود نتيجة لاتفاق محدد بين التيار الإسلامي، وبين القوى التي مثلها معاوية من أجل إبعاد خطر الفوضى القبلية(٣٣).

ومن ناحية أخرى فقد شكل استمرار الاتجاهين، الإسلامي والقبلي في الفترة الأموية خلفية فكرية للتطورات في العصر الأموي، وهي خلفية تبرز لا سيما في علاقة الخلافة الأموية بالقبائل وبالأحزاب المعارضة وبالاتجاه الإسلامي العام(٣٤). وينتظر أن يكون لهذه الخلفية والتطورات أثر على مؤسسة الخلافة.

ولم تكن لدى الأمويين في البداية فكرة واضحة عن الخلافة(٣٥)، لذا فقد تطورت المؤسسة السياسية نتيجـة لتـطور علاقة الأمويين بالعناصر الثلاثة التالية: القبائل، والأحزاب المعارضة، والتيار الإسـلامي العام، وذلك إضافة للظروف القائمة والمستجدة في الحياة العامة الإقتصادية والاجتمـاعية. ويُلاحظ هذا التـطور في دراسـة ثلاث نقـاط أساسية هي: ولاية العهد، تحقيق المركزية، إثبات الشرعية.

إن القوة التي استند عليها معاوية للوصول إلى الحكم قد وجهته إلى التعامل مع القبائل على أسـاس قبلي، فقـد حاول أن يصل إلى نقطة التقاء بين سياسته وبين رغبات القبائل وطلباتها، وساعده في ذلك استئناف الجهاد، وإرسال القبائل إلى الفتوح، وتوافر الغنائم، وإشراك هذه القبائل ـ لا سيما اليمانية ـ في مناصب عسكرية وإدارية هامة(٣٦). وسعى معاوية كذلك إلى التفاهم مع

---

(٣٣) انظر للمقارنة جب، دراسات ١٠

(٣٤) انظر حول هذا الموضوع: الدوري، الديمقراطية ٦٢، جب، دراسات ١٠-١١.

(٣٥) انظر عن آراء مختلفة وللمقارنة: رضوان السيد، الخلافة والملك: دراسة في الرؤيا الأموية للسلطة ٩٦ ما بعدها

(٣٦) انظر البلاذري، أنساب ٤/١-٢١٥، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٨٣، ابن قتيبة، كتاب عيون الأخبار ١/٩، ١٤، ٢/٢٣٩، ٢٤٣، ابن عبد ربه، العقد ١/٨، ٢٥، ٤/٨٢، ١٣٩-١٤٠، قدامة بن جعفر، كتاب الخراج وصناعة الكتاب ٤٨٣، الجاحظ، البيان والتبيين ٢/٦٣-٢٦٤، ٣/٣٠٠، الثعالبي، أبو منصور عبد الملك ابن محمد، تحفة الوزراء ٦٨، أبو علي القالي، اسماعيل بن القاسم، كتاب ذيل الأمالي والنوادر ١٨٥، وانظر عن الفتوح: شعبان، صدر الإسلام ١٩ ومابعدها، بيضون، تكوين ٦١ وما بعدها، نبيه عاقل، دراسات في تاريخ العصر الأموي ٢٣ وما بعدها، R. Mantran, Islamin 33 ff وانظر عن الإدارة: نجدة خماش، الإدارة في العصر الأموي ١٢ وما بعدها، ١٢٨ وما بعدها، ٢٥٤ وما بعدها، ٢٩١ وما بعدها، شعبان، الثورة العباسية ٧٩ وما بعدها، م.ن، صدر الإسلام ٩٠ وما بعدها، رمزية عبد الوهاب الخيرو، إدارة العراق في صدر الإسلام ٨٩ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها، بيضون، تكوين ١٤٥ وما بعدها.

قوى المعارضة السياسية الحزبية، وخاصة تلك التي لم تصل إلى حد تهديد سلطانه[٣٧]، غير أنه لم ينجح في هذا المجال مع الخوارج، مما دفعه إلى استخدام القوة العسكرية لدفع خطرهم[٣٨].

وكان عهد معاوية ليزيد خطوة حاسمة في تحديد علاقة الخلافة الأموية بمراكز القوى القبلية والإسلامية في المجتمع. كما كانت هذه الخطوة مهمة من حيث نتائجها على مؤسسة الخلافة نفسها في الفترات اللاحقة.

وتذكر المصادر أن المغيرة بن شعبة هو الذي أشار على معاوية بتولية يزيد، وذلك لأسباب عملية تتعلق بمشاكل المجتمع، ونظام الحكم نفسه، ومن ذلك صراع التيارات المختلفة الحزبية والقبلية على السلطة، وعدم وجود أسلوب محدد للوصول إلى الحكم[٣٩]، هذا إضافة إلى رغبة معاوية في إبقاء الخلافة في أسرته.

---

(٣٧) انظر الجاحظ، البيان ٢/٦٢-٦٤، ٣/٣٠٠، ابن قتيبة، عيون ١/٩، ١٤، البلاذري، أنساب ٤/١ ٢٠٧-٢٠٨، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٨٣، الطبري، تاريخ ٥/٢٢٠، ابن اعثم، الفتوح ٤/٣٠٥، ابن عبد ربه، العقد ١/٢٥، ٤/١١٢، قدامة بن جعفر، الخراج ٤٨٣، المقدسي، البدء ٦/١-٢، أبو علي القالي، ذيل ١٨٥، الثعالبي، تحفة ٦٨ يقول معاوية: «لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت، قيل وكيف ذاك؟ قال: كنت إذا مدوها خليتها وإن خلوها مددتها» ابن قتيبة، عيون ١/٩ ويقول زياد بن أبيه: «ولو علمت أن رجلاً قتله السل من بغضي لم أكشف له قناعاً ولم أهتك له ستراً حتى يبدي لي صفحته ويبادي بمعصيته فإذا فعل ذلك لم أناظره..» البلاذري، أنساب ٤/١-٢٠٧-٢٠٨، وقال معاوية: «إني لا أحول بين الناس وبين أسلنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» ابن قتيبة، عيون ١/٩، وانظر عن سياسة معاوية في الحجاز والعراق بيضون، الحجاز ٢٢١ وما بعدها، عاقل، دراسات ١٥ وما بعدها، الخيرو، الإدارة ٨٩ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها.

Levi Della Vida, Beni Umeyye IA 4/242- 243;

(٣٩) انظر: الإمامة والسياسة ١/١٧٢-١٧٣: «يا أمير المؤمنين قد علمت ما لقيت هذه الأمة من الفتنة والاختلاف وفي عنقك الموت وأنا أخاف إن حدث بك حادث أن يقع الناس في مثل ما وقعوا فيه بعد قتل عثمان «وفي ١/١٩٦-١٩٧ يقول معاوية وهو يخاطب أهل المدينة: «يا أيها الناس قد علمت أن رسول الله ﷺ قبض ولم يستخلف أحداً فرأى المسلمون أن يستخلفوا أبا بكر وكانت بيعتهم بيعة هدى فعمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ فلما حضرته الوفاة استخلف عمر بن الخطاب فعمل بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ فلما حضرته الوفاة رأى أن يجعلها شورى بين ستة أنفار اختارهم من المسلمين فصنع أبو بكر ما لم يصنعه رسول الله ﷺ وصنع عمر ما لم يصنعه أبو بكر، كل ذلك يصنعونه نظراً للمسلمين، فلذلك رأيت أن أبايع ليزيد لما وقع الناس فيه من اختلاف ونظراً لهم من الاختلاف... «وكذلك انظر: اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٦١-٢٦٢، الطبري، تاريخ ٥/٣٠١-٣٠٢، ٤٠٣، أبو هلال العسكري، الأمالي ١٨٨، ابن خلدون، العبر ١/٣٧٢-٣٧٣.

وعلى الرغم من التمهيدات الطويلة لهذه الخطوة[٤٠]، إلا أنها أثارت معارضة القبائل، حتى الأمويين أنفسهم[٤١]، كما أثارت معارضة ممثلي التيار الإسلامي عامة، وخاصة في الحجاز[٤٢]. بيد أن المبدأ القبلي لا يعترف بالوراثة المباشرة من الأب إلى الإبن، وإن اعترف بحق حفظ السلطة في القبيلة أو الفخذ[٤٣]. ومن هنا نفهم سبب معارضة القبائل والأمويين لولاية العهد، إلا أن النهاية كانت لصالح معاوية، فقد توصل إلى تفاهم مع القبائل، وخاصة الشامية، وكذلك مع الأسرة الأموية على تولية يزيد[٤٤]. وخطت الحكومة المركزية بذلك خطوة مهمة في فرض رأيها على القبائل في الأمصار، وأثبتت قدرتها على توجيه الأمور.

أما المدينة ـ معقل أبناء الصحابة ـ فلم ترض عن العهد ليزيد واعتبرت عمل معاوية مغايراً للسنة، ولمفهوم الشورى، والاختيار الذي عرف زمن أبي بكر وعمر، واعتبرت أيضاً أن يزيداً ليس مؤهلاً للخلافة. ورأى أبناء الصحابة أن ما قام به معاوية هو نوع من القيصرية (الكسروية أو الهرقلية)[٤٥]. ولم يستطع معاوية الوصول إلى حل مرض معهم، وإنما فرض رأيه عليهم بالقوة،

---

(٤٠) الإمامة والسياسة ١/١٧٣ وما بعدها، الطبري، . تاريخ ٥/٣٠١-٣٠٣، ٣٢٢، ابن اعثم، الفتوح ٤/٣٣٢ ما بعدها، ابن خلدون، العبر ١/٣٧٢-٣٧٣.

(٤١) الإمامة والساسة ١/١٧٣، ١٨٣-١٨٤، البلاذري، أنساب ٤/١-٤٦، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٦٢، الطبري، تاريخ ٥/٣٠٢-٣٠٣، ٣٢٢، ابن أعثم، الفتوح ٤/٣٣٢-٣٣٣ وما بعدها، المسعودي، المروج ٣/٣٦-٣٧، المقدسي، البدء ٦/٦. وقد برز مروان بن الحكم من الأمويين بين المعارضين بصورة خاصة.

(٤٢) الإمامة والسياسة ١/١٨٠-١٨١، ١٨٥، ١٩٨، ابن خياط، تاريخ ٢١٣-٢١٤، ابن قتيبة، عيون ١/٥-٦، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٧١، الطبري، تاريخ ٥/٣٠٣، ابن أعثم، الفتوح ٤/٣٣٨ وما بعدها، ٣٤٠-٣٤٧، أبو علي القالي، الأمالي ١٨٥-١٨٦، أبو هلال العسكري، الأوائل ١٩٠.

(٤٣) الدوري، صدر الإسلام ٣٠، م. ن، النظم ٣٨-٣٩، الدوري، الديمقراطية ٦٠-٦١.

(٤٤) انظر: الإمامة والسياسة ١/١٧٣ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥/٣٢٢، ابن أعثم، الفتوح ٤/٣٣٥-٣٣٦، ابن عبد ربه، العقد ٤/٣٦٨ وما بعدها، المسعودي، مروج ٣/٣٦ ـ ٣٧.

(٤٥) انظر: الإمامة والساسة ١/١٨٠ يقول ابن عمر: «أما بعد يا معاوية فإن هذه الخلافة ليست بهرقلية ولا كسروية يتوارثها الأبناء عن الآباء ولو كان كذلك كنت القائم بعد أبي »، المسعودي، مروج ٣/٣٧: وفي ذلك يقول عبد الرحمن بن همام السلولي: فإن تأتوا برملة أو هند/ نبايعها أميرة مؤمنينا إذا ما مات كسرى قام كسرى/ نعد ثلاثة متناسقينا. أبو علي القالي، الأمالي ١٧٥: «فقام عبد الرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه فقال: لا تحدثوا علينا سُنة الروم كلما مات هرقل قام مكانه هرقل» وانظر: ابن خياط، تاريخ ٢١٣ ـ ٢١٤ اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٧١، الطبري، تاريخ ٥/٣٠٢-٣٠٣، ابن أعثم، الفتوح ٤/٢٣٨ وما بعدها، ٢٤٦-٢٤٧، أبو هلال العسكري، الأوائل ١٩٠، ابن العبري، غريغوريوس الملطي، تاريخ مختصر الدول ١١٠.

مما سيكون له نتائجه فيما بعد[٤٦].

ويعني نجاح معاوية في تولية إبنه، ومحاولته إضفاء شرعية (وإن كانت صورية) على هذا العمل، ادخال مبدأ الوراثة في تقاليد الخلافة بدلاً من مفهوم الشورى الذي أُتبع زمن الخلفاء الراشدين. ومن ناحية ثانية كان عمله سبباً مهماً في إحداث صراع داخل الأسرة الأموية على السلطة في الفترات التالية.

وابتدأ تقليد ثان في مراسيم الخلافة حين جددت البيعة ليزيد بعد وفاة معاوية[٤٧]. وتأكد مبدأ الوراثة حين بايع يزيد لابنه معاوية بولاية العهد[٤٨].

ومن ناحية أخرى كانت فترة خلافة يزيد نقطة تحول في موقف القوى السياسية المعارضة، لا سيما بعد ثورة الحسين، الذي خرج تحت راية الشرعية، وباسم أبناء الصحابة الأولين، ففي المدينة أعلن ابن الزبير رفضه ليزيد، وتمسك بمبدأ الشورى[٤٩]، وزاد التذمر في الكوفة، وبدأت فكرة آل البيت تتبلور لدى أهلها مرتبطة ـ بدرجة كبيرة ـ بأمجادها أيام خلافة علي[٥٠]. أما الخوارج، فإنهم ـ بعد هدوء نسبي ـ انفجروا في ثورات بعد وفاة يزيد[٥١].

ورفض معاوية بن يزيد أن يعهد لأحد بالخلافة، وترك الأمر شورى بين الناس لينتخبوا من يرتضونه[٥٢]، وبذلك أدخل الخلافة الأموية في أزمة، وفتح المجال أمام القوى السياسية لتتصارع

(٤٦) انظر: الإمامة والسياسة ١/ ١٩٥ وما بعدها، ابن خياط، تاريخ ٢١٦، ابن أعثم، الفتوح ٤/ ٣٣٩ وما بعدها، ابن عبد ربه، العقد ٤/ ٣٦٨ـ٣٧٢، المقدسي، البدء ٦/ ٦، أبو علي القالي، الأمالي ١٧٦.

(٤٧) انظر الطبري، تاريخ ٥/ ٣٣٨.

(٤٨) ابن خياط، تاريخ ٢٥٥، الدينوري، الأخبار ٢٢٧، البلاذري، أنساب ٤/ ١ـ٣٥٦، الطبري، تاريخ ٥/ ٣٣٨، ٥٠٣، المقدسي، البدء ٦/ ١٦.

(٤٩) ابن خياط، تاريخ ٢٥٢ وما بعدها، اليعقوبي، تاريخ ٢/ ٣١١ وما بعدها، البلاذري، أنساب ٤/ ١ـ٣٥١، الدينوري، الأخبار ٢٦٢ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥/ ٤٧٣ ومابعدها، المقدسي، البدء ٦/ ١٣ وما بعدها، ابن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضائلها وتسمية من حلها من الأماثل واجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها (عبد الله بن جابر ـ عبدالله بن زيد: عـ جا ـ عـ ز ي) ٤٤٦ وما بعدها. انظر بيضون، الحجاز ٢٢١ وما بعدها، ٣٤٣ وما بعدها، رودلف زلهايم، فتنة عبدالله بن الزبير (م. م. ل. ع. د، م٤٩ ج٤ أيلول، ١٩٧٤) ٨٣١، ٨٤٢، عاقل، دراسات ٥٧ وما بعدها.

(٥٠) انظر عن الشيعة والكوفة: نبيلة عبد المنعم داوود، نشأة الشيعة الإمامية ٥٠ وما بعدها، ٦٦ وما بعدها، الدوري، صدر الإسلام ٦٣ـ٦٤، بيضون، تكوين ١٨٤ وما بعدها، شعبان، صدر الإسلام، ١٠٣، ولهاوزن، أحزاب ١٢٠ وما بعدها؛ R. Shorthman, Sia IA 11/500 ff.

(٥١) انظر ولهاوزن، أحزاب ٥٨ وما بعدها، ليفي دلا فيدا، الخوارج (د. م. إ) ٨/ ٤٧١ وما بعدها.

(٥٢) ابن سعد، طبقات ٥/ ٢٧، أبو تمام، الإمام الشاعر، نقائض جرير والأخطل ١ وما بعدها، ابن خياط، تاريخ

حول الخلافة. ويمكننا الموروث السياسي الذي انتقل إلى الأمويين، ودور الأمويين أنفسهم في توجيه المؤسسة السياسية، من تبيّن ثلاثة اتجاهات أساسية لعبت دوراً في الأزمة، وتصارعت حول السلطة، وهي: المبدأ الإسلامي الذي مثله ابن الزبير، والمبدأ القبلي الذي مثله ـ بالدرجة الأولى ـ مروان بن الحكم (إضافة إلى عمرو بن سعيد الأشدق)، ومبدأ الوراثة الذي مثله خالد بن يزيد[٥٣].

وكان اختيار مروان بن الحكم في النهاية، انتصاراً للمبدأ القبلي، ويدل ذلك على أن المبدأ القبلي ما زال يعمل بقوة في توجيه الأحداث، على الرغم من اصطدامه بين حين وآخر بالمبدأين الآخرين: الإسلامي، والوراثة. وقد كانت تولية خالد بن يزيد، ومن بعده عمرو بن سعيد الأشدق اعترافاً بمبدأ الوراثة، وتسوية بين الفروع الأموية القوية، وفي إطار المفاهيم القبلية[٥٤]. وشكلت التسوية التي تم تحقيقها في الجابية بين المبدأ القبلي ومبدأ الوراثة حاجزاً أساسياً أمام المبدأ الإسلامي، وأدت في النهاية إلى فشله، وذلك على الرغم من امتداد نفوذ ابن الزبير (ممثل المبدأ الإسلامي، أي الشورى) في تلك الفترة حتى الشام معقل الأمويين، واقتصار نفوذ الأمويين ـ ابتداء ـ على جند الأردن[٥٥].

لقد حسمت معركة مرج راهط أمر الخلافة لصالح الأمويين، كما كانت انتصاراً لليمانيين على القيسيين الذين انحازوا إلى جانب ابن الزبير. وقد زاد هذا الصراع وتلك المجابهة المسلحة بين الأمويين وممثلي المبدأ الإسلامي الفجوة بين الخلافة وبين التيار الإسلامي الذي اتسع أثره في المجتمع، وازدادت قوته. أما المعارضة الحزبية المتمثلة في الخوارج والشيعة فقد استمرت في

= ٢٥٦، الإمامة والسياسة ٢٤٢/١، البلاذري، أنساب ٤/١-٣٥٦، اليعقوبي، تاريخ ٣٠٢/٢-٣٠٣، الطبري، تاريخ ٥٣٠/٥-٥٣١، ابن اعثم، الفتوح ١٨٧/٥، ابن عبد ربه، العقد ٣٩١/٤ المسعودي، مروج ٨٢/٣، ابن العبري، تاريخ ١١١، ابن الطقطقا، محمد بن علي طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ١١٨، وتدل بعض الروايات على أن معاوية بن يزيد كان يقول بالقدر، وتذكر بعض المصادر أن القدرية (ويُذكر اسم عمر المقصوص بالتخصيص) هم الذين دفعوه إلى اتخاذ هذا القرار، انظر: المقدسي، البدء ١٦/٦-١٧، ابن العبري، تاريخه ١١١.

(٥٣) انظر الدوري، النظم ٤٠، وانظر عن تفاصيل مؤتمر الجابية: إبراهيم بيضون، مؤتمر الجابية ١٤٩/١ وما بعدها.

(٥٤) البلاذري، أنساب ١٣٤/٥-١٣٥، اليعقوبي، تاريخ ٣٠٤/٢ - ٣٠٥، الطبري، تاريخ ٥٣٦/٥-٥٣٧، المسعودي، التنبيه ٣٠٨.

(٥٥) ابن سعد، طبقات ٢٧/٥، أبو تمام، نقائض ١٠-١١، الإمامة والسياسة ٢٤٥/١، ابن عبد ربه، العقد ٣٩٣/٤.

استعمال القوة للتعبير عن آرائها[٥٦].

وحاد مروان بن الحكم عن التسوية التي تمت في الجابية، وعزل خالد بن يزيد، وعمرو بن سعيد عن ولاية العهد، وعهد بها لأبنيه: عبد الملك، وعبد العزيز[٥٧]. وكانت توليته العهد لأكثر من واحد بداية تقليد جديد في الخلافة[٥٨]. ولم يحقق اعتراض عمرو بن سعيد شيئاً، وذلك لوقوف القوى القبلية في صف مروان بن الحكم.

ومع أن مروان بن الحكم استطاع أن يعود إلى مبدأ الوراثة المباشرة، إلا أن عبد الملك فشل في ذلك عندما أراد خلع أخيه عبد العزيز، وأخذ البيعة لإبنه الوليد[٥٩]، غير أن فشله لم يكن انتصاراً للمبدأ القبلي، وإنما كان فشل المبدأ الوراثة المباشرة وانتصاراً لمبدأ الوراثة في الأسرة. هذا ولم يتمكن عبد الملك من البيعة لابنيه الوليد وسليمان إلا بعد وفاة أخيه عبد العزيز[٦٠].

وفشل الوليد بن عبد الملك بدوره في تنحية أخيه سليمان حين دعا الناس إلى بيعة ابنه عبد العزيز، إذ لم يجبه أحد سوى الحجاج، وقتيبة بن مسلم، وخواص من الناس[٦١].

وهكذا كان مجيء سليمان تبعاً لمبدأ الوراثة في الأسرة - ويلاحظ - من خلال تولية سليمان العهد لعمر بن عبد العزيز، أن المفاهيم الإسلامية أصبحت فعالة، وذات أثر في اختيار ولي

---

(٥٦) انظر عن الثورات الشيعية والخارجية، شعبان، صدر الإسلام ١٠٦ وما بعدها، بيضون، تكوين ٢٠٠ وما بعدها، ٢٤٧ وما بعدها.

(٥٧) ابن سعد، طبقات ٢٩/٥، ابن خياط، تاريخ ٢٦١، اليعقوبي، تاريخ ٣٠٦/٢، البلاذري، أنساب ٤/١-٤٤٢، الإمامة والسياسة ٢٤٨/١، الطبري، تاريخ ٦١٠/٥، المسعودي، مروج ٩٧/٣.

(٥٨) أما رواية اليعقوبي (تاريخ ٣٢٢/٢) والدينوري (الأخبار ٢٨٦) في أنه ولي العهد بعد عبد الملك فهي ضعيفة لا يمكن قبولها.

(٥٩) ابن سعد، طبقات ١٧٣/٥-١٧٤، ابن خياط، تاريخ ٢٨٩/٥، اليعقوبي، تاريخ ٣٣٤/٢-٣٣٥، الإمامة والسياسة ٢٨٧/١-٢٨٨، الطبري، تاريخ ٤١٢/٦-٤١٤، الكندي، محمد بن يوسف، ولاة مصر ٧٥-٧٦، الجهشياري، أبو عبدالله محمد بن عبدوس، كتاب الوزراء والكتاب ٣٤.

(٦٠) ابن سعد، طبقات ٩٣/٥-٩٤، ١٧٤، اليعقوبي، تاريخ ٣٣٥/٢، الإمامة والسياسة ٢٨٧/١-٢٨٩، الطبري، تاريخ ٤١٣/٦، ٤١٥-٤١٦، ابن أعثم، الفتوح ١٤٩/٧، الجهشياري، الوزراء ٣٤ البسوي، المعرفة ٤٧٣/١، ٤٧٦-٤٧٧، ابن خياط، تاريخ ٢٨٩-٢٩٠، الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ١٧٠/٢-١٧١، ابن عبد ربه، العقد ٤٢٤/٤، ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ٣٧٧/٢، ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد، تهذيب التهذيب ٧٧/٤، الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء ١٢٩/٤-١٣١، ابن قتيبة، المعارف ٤٣٧-٤٣٨، التميمي، محمد بن أحمد، كتاب المحن ٢٩٢-٢٩٣.

(٦١) الطبري، تاريخ، ٤٩٨/٦-٤٩٩.

العهد، حتى داخل الأسرة الأموية، وكان ذلك أيضاً موافقاً للتقاليد القبلية. وقد اعترف سليمان بمبدأ الوراثة حتى داخل الأسرة الأموية، وكان ذلك أيضاً موافقاً للتقاليد القبلية. وقد اعترف سليمان بمبدأ الوراثة في الأسرة، حينما ولي يزيد بن عبد الملك العهد بعد عمر بن عبد العزيز(٦٢).

وجاء هشام بن عبد الملك، والوليد بن يزيد حسب مبدأ الوراثة في الأسرة(٦٣)، وحين استخلف الوليد، وبايع لابنيه الحكم وعثمان بولاية العهد، أثار عمله هذا معارضة الأمويين «لأنهما غلامان لم يحتلما»(٦٤). فوقف الوليد في وجه المشاعر القبلية، واستخفّ بأشراف اليمانية، وجرح مشاعر الأمويين، وفي ذلك يقول الطبري: «وكان من أعظم من جنى على نفسه، حتى أورثه ذلك هلاكه، إفساده على نفسه بني عميه بني هشام وولد الوليد بن عبد الملك بن مروان مع إفساده على نفسه اليمانية، وهو عظم جند أهل الشام»(٦٥). وانحازت يمانية الشام نتيجة لذلك إلى جانب يزيد بن الوليد، وشاركت في ثورة أدت إلى مقتل الوليد وابنيه من بعده(٦٦).

لقد كان مجيء يزيد بن الوليد ضربة لمبدأ الوراثة، ونجاحاً للمبدأين القبلي والإسلامي. ويبدو أن بعض القوى الحزبية (القدرية) قد ساعدته في ثورته، وهو ما يتضح من مناداته بالشورى، والعدالة، واتباع الكتاب والسّنة، وتوزيع الفيء(٦٧).

وحين احتضر يزيد بن الوليد اقترح عليه القدرية أن يعهد لأخيه إبراهيم، ولعبد العزيز بن عبد

---

(٦٢) ابن سعد، طبقات ٥/٢٤٧، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٥٩-٣٦٠، الدينوري، الأخبار ٣٢٩، الإمامة والسياسة ١/٣٤٨-٣٤٩، الطبري، تاريخ ٦/٥٥٠ (يذكر الطبري رواية عن عمر بن شبّة بأن سليمان عهد إلى ابنه أيّوب بولاية العهد إلا أنه توفي ٦/٥٣١-٥٣٢)، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٣٠، المسعودي، مروج ٣/١٨٣، الثعالبي، تحفة ٩٤، وانظر عن بيعة عمر بن عبد العزيز: عوض خليفات، حول بيعة عمر بن عبد العزيز (دراسات الجامعة الأردنية، مجلد ٣، عدد٣، ١٩٨٦م) ٣٤ وما بعدها.

(٦٣) اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٧٦-٣٧٧، الطبري، تاريخ ٧/٢٠٩-٢١٠، الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد، تاريخ الموصل ١٧.

(٦٤) الطبري، تاريخ ٧/٢١٨.

(٦٥) الطبري، تاريخ ٧/٢٣١.

(٦٦) اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٠٠، الإمامة والسياسة ١/٣٧٣-٣٧٥، الطبري، تاريخ ٧/٢٣١ وما بعدها، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٣٥، المسعودي، التنبيه ٣٢٣-٣٢٤.

(٦٧) ابن خياط، تاريخ ٣٦٥، الجاحظ، البيان ٢/١٤١-١٤٢، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٩٩-٤٠٠، م. ن، مشاكلة الناس لزمانهم ٢١، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٤٨-٢٤٩، الطبري، تاريخ ٧/٢٦٨-٢٦٩، ٢٧٦، ٢٩٣، ٢٩٨، ابن عبد ربه، العقد ٤/٩٦، ٤٦٢-٤٦٣، المسعودي، مروج ٣/٢٣٤، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٣٥، البلخي، أبو القاسم عبدالله بن أحمد، باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين ١١٦-١١٧، الماوردي، نصيحة الملوك ٨٠-٨١، ابن الطقطقا، الفخري ١٣٦، الذهبي، سير ٥/٣٧٥.

الملك من بعده، فعهد إليهما مراعاة للظروف والضرورة، وتجنباً للفتنة كما قالت له القدرية[٦٨]. ولكنه زاد بذلك من مشاكل الأمويين، إذ لم يعترف مروان بن محمد بإبراهيم، كما لم تعترف به القوى القبلية، سواء تلك التي كانت في الشام أم في الأمصار، وقد «كان يدخل عليه (على إبراهيم) قوم يسلّمون بالخلافة، وقوم يسلّمون بالإمرة، وقوم لا يسلّمون بالخلافة ولا بالإمرة، وجماعة تبايع، وجماعة يأبون أن يبايعوا»[٦٩]، فلم تستقر بيعته.

وجاء مروان بن محمد عبر ثورة تستند إلى القوة القبلية، فكان مجيئه حسب المبدأ القبلي. أما إبراهيم فقد خُلع، وأما عبد العزيز فقد قتل. وذلك يعني فشل الأمويين في ترسيخ مبدأ الوراثة في الحكم[٧٠].

وهكذا كانت المبادىء الأساسية الثلاثة التي أُشير إليها، هي المحرك في تطور مؤسسة الخلافة في العصر الأموي. ويبدو أن المبدأ القبلي هو الذي كان يسيطر عملياً على اتجاه تطور المؤسسة من حيث طرق الوصول إلى الحكم، سواء أكان ذلك تأثيراً مباشراً كما رأينا في اختيار مروان بن الحكم، ومجيء يزيد بن الوليد، ومروان ابن محمد أم تأثيراً غير مباشر، مثل استشارة معاوية لأشراف القبائل قبل أن يولي يزيد، وكسب مروان ابن الحكم دعم القوى القبلية في تنحية خالد بن يزيد، وعمرو بن سعيد عن ولاية العهد. وقد اختلفت طرق الوصول إلى الحكم وتنوعت، ويمكن تلخيص هذه الطرق فيما يلي: استشارة أشراف القبائل حول مرشح معين، مثل استشارة معاوية في تولية يزيد، واتفاق أشراف القبائل على أحد المرشحين مثل اختيار مروان بن الحكم، والوراثة المباشرة، ويمثل ذلك مجيء عبد الملك بن مروان، والوليد بن عبد الملك، والوراثة غير المباشرة، أو الوراثة في الأسرة، مثل مجيء سليمان بن عبد الملك وهشام بن عبد الملك، والثورة المسنودة بالقوى الحزبية القبلية، مثل ثورة يزيد بن الوليد، والقبلية مثل ثورة مروان بن محمد ويدل

---

(٦٨) ابن خياط، تاريخ ٣٦٩، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٠٢، الطبري، تاريخ ٧/٢٩٥-٢٩٨، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٦٥-٤٦٦، المسعودي، مروج ٣/٢٣٤. وهناك روايات تذكر أن يزيداً لم يعهد لأحد. انظر ابن خياط، تاريخ ٣٦٩، الدينوري، الأخبار ٣٥٠، ابن عبد ربه: العقد ٤/٤٦٥، الجهشياري، الوزراء ٦٧-٦٨، الأزدي، الموصل ٥٨-٥٩.

(٦٩) الطبري، تاريخ ٧/٢٩٥ ومابعدها، ابن خياط، تاريخه ٣٧٢-٣٧٤، الدينوري، الأخبار ٣٥٠-٣٥١، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٦٦-٤٦٧، المسعودي، مروج ٣/٢٣٣، الأزدي، الموصل ٦٠-٦١، ابن العبري، تاريخ ١١٩.

(٧٠) ابن خياط، تاريخ ٣٧٢-٣٧٤، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٠٣، الدينوري، الأخبار ٣٥١-٣٥٢، الطبري، تاريخ ٧/٢٩٥ وما بعدها، ٢٩٩-٣٠٠، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٦٦-٤٦٧، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٣٦، الأزدي، الموصل ٦١ وما بعدها.

على أن الأمويين لم يتمكنوا من ترسيخ أسس فكرية ثابتة للوصول إلى الحكم[71].

ويظهر أن مفهوم الانتخاب والشورى كان أداة قوية في يد المعارضة. ويلاحظ ذلك في حركة ابن الزبير. لقد رأى جل التيار الإسلامي - في الفترة السفيانية - أن الخلافة حق لأولاد الصحابة، وأن الشورى هي التي تقرر المؤهل للخلافة. ورأى أن ممارسات فترة الراشدين، وخاصة فترة أبي بكر وعمر، ومفاهيم تلك الفترة تشكل سنّة صالحة يجب اتباعها. كما رأى أن المدينة - العاصمة الأولى للإسلام - يجب أن تبقى عاصمة لدار الإسلام[72]. ويبدو أن العاصمة استمرت في كونها صاحبة الكلمة الأخيرة في الخلافة، رغم انتقالها من المدينة إلى الكوفة، ثم إلى الشام.

ونلاحظ في المرشح - في الفترة الأموية - بعض الصفات الإسلامية كالسابقة والأخلاق، والعلم، والفضل، والتقوى[73]. والعربية كالسن، والخبرة، والمقدرة السياسية والعسكرية، والشرف، والنسب. لقد رفض خالد بن يزيد لصغر سنه[74]. وكذلك اعترض على الحكم وعثمان، ابني الوليد بن يزيد لصغر سنهما. واختير مروان بن الحكم لسنه، وخبرته وتجربته، وشرفه، وعشيرته، وفقهه، وسابقته، ومكانته عند عثمان، ودفاعه عنه يوم الدار[75]. ولوحظت الصفات الإسلامية في عمر بن عبد العزيز، أما تقليد الوراثة فقد بدأ يأخذ مكانه في العرف السياسي، إذ اعتبر خالد بن يزيد من معدن الملك، ومقر السياسة والرئاسة[76].

إن إدخال الأمويين مبدأ الوراثة في الحكم كان بعداً جديداً أثر في اتجاه الصراع الدائر بين

---

(71) الدوري، الديمقراطية ٦٣.

(72) كانت فكرة التمسك بالمدينة قوية لدرجة أن ابن الزبير رفض أن يتخلى عن المدينة رغم ما وعد بالخلافة إن انتقل إلى الشام. انظر: البلاذري، أنساب ٤/١-٣٤٤، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٠٢-٣٠٣، الإمامة والسياسة ١/٢٤٥، الطبري، تاريخ ٥/٥٠١-٥٠٢، ابن أعثم، الفتوح ٥/١٨٧-١٨٨، المسعودي، مروج ٣/٩١.

(73) انظر عن الصفات الإسلامية التي لوحظت بابن الزبير إلى جانب الصفات العربية، أبو تمام، نقائض ١٣-١٥، البلاذري، أنساب ٤/١-٣٥٩، ٥/١٢٨، ١٤١، ١٨٨، الطبرى، تاريخ ٥/٥٣٦، ابن أعثم، الفتوح ٥/١٦٣-١٦٤، ١٧١، المسعودي، التنبيه ٣٠٧-٣٠٨.

(74) انظر ابن سعد، طبقات ٥/٢٨-٢٩، أبو تمام، نقائض ١٦، البلاذري، أنساب: ٥/١٢٨، ١٣٤، الطبري، تاريخ ٥/٥٣٢، ٥٣٤، ٥٣٦-٥٣٧، ابن عبد ربه، العقد ٤/٣٩٣، ٥٩٥، المسعودي، التنبيه ٣٠٧-٣٠٨.

(75) ابن سعد، طبقات ٥/٢٧-٢٨، أبو تمام، نقائض ١٣، البلاذري، أنساب: ٥/١٣٤-١٣٥، ١٣٨، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٠٤-٣٠٥، الإمامة والسياسة ١/٢٤٦-٢٤٧، الطبري، تاريخ ٥/٥٣٠-٥٣١، ٥٣٤، ٥٣٧، ابن عبد ربه، العقد ٤/٣٩٣-٣٩٤، المسعودي، التنبيه ٣٠٧.

(76) البلاذري، أنساب ٥/١٢٨.

الاتجاه الإسلامي والاتجاه القبلي اللذين تمثلا في قوى سياسية وفكرية في العصر الأموي. ونتيجة لذلك ظهر رد فعل عند الأمويين برزت آثاره في مؤسسة الخلافة على مدى تطورها خلال العصر الأموي. وقد يتلخص هذا الأثر باتجاه الأمويين نحو تأكيد مفهوم الدولة، والتركيز عليه، وتحقيق المركزية في إدارة الأطراف وترسيخها، وفرض سيطرة المركز على الأمصار. وقد استوجب ذلك - بالضرورة - توسيع سلطات الخليفة وصلاحياته، كما استوجب - مقابل ذلك - تضييق الكيان الذاتي للأمصار، والقبائل المتوطنة فيها.

لقد كان انتقال السلطة إلى الأمويين نتيجة لاستعلاء القوى والمفاهيم القبلية في وجه الاتجاه الإسلامي، لذا كان على الأمويين أن يضعوا سياسات تضمن لهم إبعاد خطر القبلية، ليحافظوا على وحدة الأراضي، ويحققوا المركزية في الإدارة مقابل نزوع القبائل نحو الاستقلال الذاتي، هذا إضافة إلى تكوين قوى يستندون إليها في وجه ممثلي الاتجاه الإسلامي، والمعارضة الحزبية.

ولذلك اتجه الخلفاء الأمويون - ابتداء من معاوية - إلى اتخاذ إجراءات إدارية لتحقيق أكبر قدر ممكن من السيطرة على الأمصار، فوُضع ديوان الخاتم، وأُنشيء البريد. وقد ساعدتهم حركة الفتوح في تنفيذ سياساتهم[٧٧]. ومع ذلك اتسمت فترة معاوية بنوع من المهادنة بين القبائل والمعارضة والأمويين لعدم رغبة المركز في منع الاستقلال النسبي الذي احتفظت به الأمصار[٧٨].

إلا أن التطورات السياسية - كمقاومة الخوارج، وثورة الحسين، وابن الزبير، وحركة التوابين والمختار - أثرت في اتجاه الأمويين - منذ انتقال الخلافة إلى الفرع المرواني - نحو تأكيد المركزية، والسيطرة بصورة أقوى على الأمصار. يقول ابن الطقطقا: «كانت تلك الأيام أيام فتن، ذلك أن مروان كان خليفة بالشام ومصر، ومبايعاً جالساً على سرير الملك. وعبد الله بن الزبير خليفة بالحجاز والبصرة ومبايع، معه الجند والسلاح والمختار بن أبي عبيد بالكوفة، ومعه الناس والجنود والسلاح، وقد أخرج أمير الكوفة عنها، وصار هو أميرها يدعو إلى محمد بن الحنفية»[٧٩].

ومن ناحية أخرى شعرت القوى القبلية - بعد أن حققت نجاحها في اختيار مروان بن الحكم -

---

(٧٧) انظر، ابن خياط، تاريخ، ٢٢٨؛ اليعقوبي، تاريخ، ٢٧٦/٢، الطبري، تاريخ، ٥٣٠/٥، أبو هلال العسكري، الأوائل ١٩١، ١٩٣، قدامة بن جعفر، الخراج ٥٥، الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى، أدب الكاتب ١٨٨ وما بعدها، القلقشندي، أحمد بن علي، صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ٢٨٧/٣، ابن الطقطقا، الفخري ١٠٦-١٠٧، السيوطي، الوسائل إلى مسامرة الأوائل ٩٨، وانظر بيصون، تكوين ١٤٦-١٤٧، ١٥١-١٥٢، الدوري، النظم ١٤٥ وما بعدها.

(٧٨) شعبان، صدر الإسلام ٩٠-٩١، ١٣٠-١٣١، جب، دراسات ١٠-١١.

(٧٩) ابن الطقطقا، الفخري ١٢٠.

بالدور الذي يمكن أن تلعبه في تسيير الأمور. وأعطاها هذا النجاح دفعاً قوياً في اتجاهها وتحركاتها في العصر الأموي.

واتجه الأمويون منذ زمن عبد الملك إلى التركيز على سلطات الخليفة وصلاحياته، وسعوا إلى تحقيق سيطرة الحكومة على أراضي الخلافة. ونتيجة لذلك جُوبهت حركات المعارضة بالقوة العسكرية، وفُرضت سيطرة المركز على الحجاز والعراق بالقوة نفسها، كما ضُربت حركة الخوارج بالأسلوب نفسه(٨٠)، وبجانب ذلك اتجهت الخلافة إلى تطوير الإدارة لتحقيق هذا الغرض. وهكذا جاء تعريب الدواوين والنقود ليحقق رقابة الخلافة على شؤون الأمصار، وليحقق الوحدة(٨١). ثم إن ربط الأجهزة الادارية بالخليفة وجه السير شيئاً فشيئاً في وسط لم تقم فيه مؤسسات سياسية تشارك في السلطة، نحو انفراد الخليفة باعتباره المسؤول الوحيد في التنظيم السياسي، وتجلت آثار هذا الوضع في الفكر السياسي.

واتجه عبد الملك نفسه نحو كسب دعم الاتجاه الإسلامي العام، فقرب الفقهاء وأقام معهم علاقات وثيقة، وأكد على كونه خليفة لله، وطلب الطاعة ليكتسب قوة تساعده على تنفيذ سياساته(٨٢). إلا أن توجه الخلافة الأموية نحو المركزية، وتركيز الأمويين على الوراثة مقابل الشورى، دفعا قسماً من القوى المعارضة داخل الاتجاه الإسلامي إلى رفع شعار الشورى والعمل بالكتاب والسنة في ثورات مسلحة ضد الخلافة الأموية. وهكذا قامت ثورة المطرف بين المغيرة بن

(٨٠) انظر عن ثورة الخوارج، الطبري، تاريخ ٦/١١٦، ١٦٨، ١٩٥، ٢١١، ٢٢٤، ٢٥٧، ٢٦٧، ٣٠٨، وانظر: بيضون، تكوين ٢٥٦ وما بعدها، ولهاوزن، أحزاب ٦٠ وما بعدها.

(٨١) انظر عن الدواوين: البلاذري، فتوح ١٩٣، ٣٠٠، الجهشياري، الوزراء ٣٨ وما بعدها، الماوردي، الأحكام ٢٥٢ وما بعدها، أبو هلال العسكري، الأوائل ٢٠٣، ٢٠٥-٢٠٧، السيوطي، الوسائل ١٠١ وعن النقود انظر، البلاذري، فتوح ٤٦٥، الطبري، تاريخ ٦/٢٥٦ وما بعدها، قدامة بن جعفر، الخراج ٥٩ وما بعدها؛ الماوردي، الأحكام ١٩٥، وما بعدها، الفراء، الأحكام ١٧٥ وما بعدها، المقريزي، أحمد بن علي، شذور العقود في ذكر النقود ٥ وما بعدها، السيوطي، الوسائل ٤٦-٤٧، وانظر المراجع التالية: الدوري، النظم ١٣٩ وما بعدها، م. ن، تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، ٢٠١ وما بعدها، أنستاس الكرملي، النقود العربية الإسلامية وعلم النميات ١٥ وما بعدها.

E.V. Zambaur, Dirhem IA 3/594; Zambaur, Dinar IA 3/591; A A Duri, Diwan EL2 2/323;

Ibrahim Artuk, Sikke IA 10/622.

(٨٢) انظر جرير بن عطية، ديوان جرير ١/٩٤-٩٥، ٢٩٥، الأخطل، غيث بن غوث، ديوان الأخطل ٢٧، ١٠٣، ١٠٥، الفرزدق، همام بن غالب، ديوان الفرزدق ١/٢٤-٢٥، الجاحظ، الحيوان ٣/١٥-١٦، الجاحظ، البيان ٢/٢٤٤-٢٤٥، ابن خياط، تاريخ ٢٧٣، البلاذري، أنساب ٥/٣٥٤، ابن عبد ربه، العقد ٤/٩٠-٩١، ١٢٢، ابن عساكر، تاريخ (قسم عـ/أ) ٢٠٧، ابن الطقطقا، الفخري ١٢٢.

(٨٢) انظر عن الثورة الطبري، تاريخ ٦/٢٨٤ ومابعدها.

شعبة باسم الشورى والعمل بالكتاب والسنّة (العراق ٧٧هـ/ ٦٩٦م)[٨٣]، وأعقبتها ثورة ابن الأشعث التي اشترك فيها قسم من الفقهاء (انتهت في العراق ٨٢هـ/ ٧٠١م)[٨٤].

ومن ناحية أخرى حاول الأمويين في اتجاههم نحو تحقيق سيطرة المركز على الأمصار، والتخلص من عناصر التوتر، حاولوا السيطرة على القضاء داخل أراضي الخلافة ليتمكنوا من إيجاد مؤسسة تسندهم. وهناك روايتان في تاريخ أبي زرعة الدمشقي تشير إحداهما إلى أن الوليد بن عبد الملك حاول أن «يحمل القضاة على قول خالد بن معدان»[٨٥]، وتشير الثانية إلى محاولة عمر بن عبد العزيز جعل «أحكام الناس والأجناد حكماً واحداً إلا أنه تراجع عن رأيه فيما بعد[٨٦]، تجنباً لمخالفة ما أقره الصحابة في الأمصار من الأقضية التي كان القضاة يأخذون بها هناك. ويبدو أن الأمويين لم يتمكنوا من تحقيق رغبتهم هذه، فقد كان حرص الفقهاء على الاحتفاظ بكيانهم المستقل أحد أسباب فشلهم.

لقد منع الأمويين ـ بشكل ملحوظ ـ من تحقيق أهدافهم اعتمادهم في سياستهم على القبائل والقوى القبلية، لا سيما بعد أن شاركت القبائل في ثورات مسلحة، وبعد أن ازدادت النزاعات فيما بينها. وتزامن هذا التطور في وضع القبائل مع توسع نطاق الاتجاه الإسلامي في المجتمع، والتحاق جماعات من الموالي بهذا التيار[٨٧]. وهكذا شعر الأمويون بعدم قدرتهم على تنفيذ سياستهم بين توجه القبائل نحو الكيان الذاتي ونحو الثورة المسلحة لتحقيق رغباتها، وبين القوى السياسية والحزبية المعارضة التي تتحين الفرصة للقضاء على الأمويين. وكانت نتيجة هذا الفشل عدم استقرار المؤسسة السياسية على أسلوب معين في طريقة الوصول إلى الحكم، وفي تحديد سلطات الخليفة.

وقد يكون مجيء عمر بن عبد العزيز نتيجة لهذا الوضع، ورغبة من الأمويين في توسيع قاعدتهم التي كانت مقتصرة على القبائل الشامية. ويلاحظ أن عمر اهتم بالمفاهيم الإسلامية، وأكد على العدالة والمساواة التي طلبتها القوى المعارضة، وقرب الفقهاء، وأعاد تنظيم الخراج والجزية، كما حاول أيضاً انصاف المستضعفين[٨٨]، ويبدو أنه حقق نجاحاً في فرض سيادة المركز

---

(٨٤) الطبري، تاريخ ٣٣٦/٦ وما بعدها، ابن خياط، تاريخ ٢٨٠ وما بعدها، اليعقوبي، تاريخ ٣٣١/٢ وما بعدها، الدينوري، الأخبار ٣١٨ وما بعدها، وابن أعثم، الفتوح ٩٦/٧ ومابعدها، المسعودي، مروج ١٣٨-١٣٩، المقدسي، البدء ٣٥/٦، ابن قتيبة، المعارف ٣٠٧.

(٨٥) أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمر، تاريخ أبي زرعة ٦٠١/١.

(٨٦) أبو زرعة، تاريخ ٢٠٢/١.

(٨٧) انظر عن الموالي: جمال جودة، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام ٥٩ وما بعدها.

(٨٨) ابن عبد الحكم، أبو عبد الله محمد، سيرة عمر بن عبد العزيز ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٣، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٤، =

على الأمصار، ووسع قاعدة الخلافة الأموية، إلا أن مدة خلافته كانت قصيرة، فلم تتمكن الخلافة من تجسيد المفاهيم الإسلامية في أية مؤسسات.

وحاول قسم من خلفاء عمر (هشام بن عبد الملك) سد الثغرات بالعودة إلى سياسة الفتوح، إلا أن انكماش قوة الأمويين، وانتشار الأحزاب، وكثرة النزاعات القبلية حال دون رغبتهم. بل إن الأمويين انجروا في النهاية إلى هذا النزاع، وفقدوا إمكانية تحقيق هدفهم في ترسيخ قاعدة حكمهم، وتحقيق سياساتهم. وهكذا قامت الثورة على الوليد بن يزيد، وجاء يزيد بن الوليد ومن بعده جاءت ثورة مروان بن محمد نتيجة لانخراط الأمويين في النزاعات القبلية، ونتيجة لاستفحال القبلية. ومن ناحية أخرى يدل دعم القدرية ليزيد بن الوليد، وبروز دورهم في خلافته، على استمرار المفاهيم الإسلامية المتمثلة في قوى سياسية وفكرية، في المجتمع وتوسعها[89].

وأثرت التقاليد الساسانية في الإدارة، في أواخر الخلافة الأموية، إذ توجه الأمويون ابتداء من هشام بن عبد الملك إلى الاهتمام بالموروث الساساني[90]، مما أدى إلى رد فعل الاتجاه الإسلامي، وتوسيع الفجوة بين الخلافة وبينه. ومع ذلك ينبغي التأكيد على أن قوة الاتجاهين الإسلامي والقبلي اللذين كانا المحركين الأساسيين في الخلافة الأموية، لم يمكنا الأمويين من

= ٥١، ٥٥، ٦٠، ٦٣، ٧٣،٧٥، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ١٠٦، ١٣٠، ١٤١، ١٤٥، الطبري، تاريخ ٦/٥٦٨-٥٦٩،م.م، العيون والحدائق ٣/٤٩-٥٠، ٦٣-٦٤، وانظر عن فترة عمر بن عبد العزيز، الدوري، صدر الإسلام ٦٢، ٧٢، شعبان، صدر الإسلام ١٤٨، ١٥٣، ولهاوزن، الدولة العربية ٢٥٩ ومابعدها، فإن فلوتن، أبحاث في السيطرة العربية والتشيّع والمعتقدات المهدوية في ظل خلافة بني أمية ٨٤ وما بعدها.

(٨٩) انظر عن النزعات القبلية وأثرها في مقتل الوليد بن يزيد وثورة مروان بن محمد، ابن خياط، تاريخ ٣٦٥، ٣٦٩، ٣٧٢، ٣٧٤، ٣٩٧، الجاحظ، البيان ٢/١٤١-١٤٢، الإمامة والسياسة ١/٣٧٣-٣٧٥ اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٩٩-٤٠٠، ٤٠٢-٤٠٣، الدينوري، الأخبار ٣٥٠-٣٥١، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٤٩، الطبري، تاريخ ٧/١٠٦، ٢١٨، ٢٣١ وما بعدها، ٢٦٢ وما بعدها، ٢٦٨-٢٦٩، ٢٧٦، ٢٨٥ وما بعدها، ٢٩٥ وما بعدها، ٢٩٩-٣٠٠، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٣٣، ٣٣٥-٣٣٦، ٣٣٨، ابن عبد ربه، العقد ٤/٩٦، ٤٦٢-٤٦٣/ ٤٦٥، ٤٦٦، المسعودي، مروج، ٣/٢٣٣-٢٣٤، ٤٤٥-٤٤٦، التنبيه ٣٢٣-٣٢٦، الجهشياري، الوزراء ٦٧-٦٨، ابن الطقطقا، الفخري ١٣٦.

(٩٠) عبد الحميد الكاتب هو أبرز نموذج يمثل هذا الموروث والتأثير في العصر الأموي. انظر عن اراثه المتعلقة بالموضوع: عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل مسلم بن أبي العلاء (دراسة وإعداد: إحسان عباس) ٢١٥ وما بعدها، ٢٨١ وما بعدها، وانظر: المسعودي، مروج ٣/٢٦٣، ٢٧٦، ابن بكار، الأخبار ١٨٦، المسعودي، التنبيه ١٠٦، ابن النديم، محمد بن إسحاق، الفهرست ١٣١، وانظر إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي ٩٩-١٠٠.

التوسع في توجههم نحو التقاليد الساسانية. هذا إضافة إلى استفحال النزاعات والثورات في أواخر الخلافة الأموية التي حالت دون إمكانية اتباع سياسة ثابتة.

وأدت العلاقة بين الخلافة وبين القوى المعارضة (الإسلامية والقبلية) في النهاية إلى عدم تمكن الأمويين من ايجاد مؤسسات سياسية توجه سير الخلافة. ولم تنجح حركات المعارضة بدورها في إيجاد مؤسسات، بل لجأت إلى الثورة كسبيل لمواجهة السلطة، مما منع بدوره الاتجاه إلى إقامة مؤسسات سياسية. واستمرت المشكلة متمثلة في تحقيق سيطرة المركز على الوضع من جهة، وفي التعبير عن الرأي بالثورة من جهة أخرى. وأصبحت القوة ـ نتيجة لذلك ـ الأسلوب المستخدم في تحقيق الأهداف(٩١).

ويمكننا بعد هذا العرض ملاحظة بعض المفاهيم في العصر الأموي، فقد أثرت علاقة الخليفة بالقبائل في تحديد سلطته، فهو بحكم اعتماده على القبائل وجد نفسه مضطراً لمراعاة التقاليد القبلية، ولاستشارة أشرافها، فكان لهم دور في حسم الأمور الهامة. إن استناد الأمويين على القبائل، ونفوذ أشرافها، وإدخالهم مبدأ الوراثة، إضافة إلى استعمالهم القوة في وجه المعارضة للدفاع عن خلافتهم، كان سبباً مهماً لاتهام الفقهاء الحكم الأموي بأنه ملك دنيوي. وقد كانت هذه النقطة من أبرز انتقادات العباسيين(٩٢).

أما فيما يتعلق بشرعية الخلافة، فإن معاوية لم يستلم الخلافة عن شورى، وإنما أخذها بعد حرب. وقد كانت هذه النقطة مع إدخال الوراثة مصدر شرعية جل الحركات المعارضة للحكم الأموي، والمطالبة بالشورى، وبالعمل بالكتاب والسنة، فلم يجد الأمويون بدأ من الاستناد إلى مفاهيم إسلامية، ومن التركيز عليها ـ كالجماعة والوحدة والطاعة والفتنة ـ في وجه المعارضة. إن محاولة إسناد خلافتهم إلى الوراثة عن عثمان، والتحكيم(٩٣)، والإشارة إلى الرسول ﷺ أحياناً(٩٤)

---

(٩١) انظر الدوري، الديمقراطية ٦٢ـ٦٣، جب، دراسات ٥٢ـ٥٣، ٥٦ـ٥٧.

(٩٢) الدوري، النظم ٤٣، انظر حول هذا الموضوع المراجع التالية: وات، الفكر ٥٩، دومنيك سورديل وجانين سورديل، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي ١٧٩، شعبان، صدر الإسلام ١٣٠ـ١٣١، كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ١٢٤، صلاح الدين خودا بخش، حضارة الإسلام ١٥٤.

R.Mantran, Islamın 103, 125; Arnold, Halıfe IA 5/1-150; Levi Della Vida, Benu Umeyye

IA 4/242; D Sourdel, Khalifa EI.₂ 4/938.

(٩٣) البلاذري، أنساب ٢/٢١١ـ٢١٢، الإمامة والسياسة ١/٨٤، الدينوري، الأخبار ٣١٩، الطبري، تاريخ ٤/٥٦٢، ابن عبد ربه، العقد ٤/١٢٢، ٣٣٥، ٥/٥٤ـ٥٥، ابن أعثم، الفتوح ٧/٩١، وانظر الفرزدق، ديوان ١/٦٢، ١٩٢، ٢٥٠، ٢٨٥، ٣٣٦، ٢/٩٢، ٢١٥، الأخطل، ديوان ٤٢، وانظر: حسين عطوان، الأمويون والخلافة ١٣ وما بعدها، ١٧ وما بعدها.

(٩٤) البلاذري، أنساب ٥/١٣٩، يقول سهم بن حنظلة في مرج راهط: «الوارثون محمدا سلطانه وجواز خاتمه =

لم تكن إلا محاولات لبناء قاعدة يستندون عليها في إضفاء الشرعية على خلافتهم. وقد أكدوا إلى جانب ذلك بأن الله يعطي الملك من يشاء[٩٥]، كما أكدوا على صفاتهم وقدرتهم وقوتهم التي تؤهلهم. للقيام بأمر الخلافة[٩٦].

وفي الوقت نفسه اتجه الأمويون منذ خلافة معاوية إلى الاستناد على فكرة الجبر التي أيدوها بآيات قرآنية، ففتحوا بذلك باباً لصراع فكري بينهم وبين الاتجاهات المعارضة وبين التيارات الفكرية نفسها. وقد جرى التأكيد على فكرة الجبر لايجاد مصدر شرعي للخلافة، ولتبرير سياسات الأمويين في وجه معارضيهم. فالخلافة الأموية قائمة بمشيئة الله وإرادته، ولا مجال لتغييرها، وإن الله هو الذي يرعى خطوات الخلفاء ويوجهها، فهم الذين جعلهم الله ملجأ وظلا وسبيل هدى للناس[٩٧]. وكانت النتيجة الطبيعية لهذه الأفكار أن توجه الأمويون إلى طلب الطاعة، ولزوم الجماعة، وتجنب الفتنة، والرضى بقدر الله وعدم عصيانه[٩٨]. وهكذا استعملت هذه الأفكار ضد حركات المعارضة.

= وعود المنير»، الفرزدق، ديوان ٢/٢٨٢-٢٨٣، ٣٠٩: «ورثتم خليل الله كل خزانة وكل كتاب بالنبوة قائم»، «ورثوا تراث محمد كان به أولى وكان لهم من الأقسام».

(٩٥) الإمامة والسياسة ١/١٩٩.

(٩٦) كنسبهم ونبلهم وكرمهم وقدرتهم وأفضليتهم بين العرب و قريش، انظر: الإمامة والسياسة ١/١٠٣، ابن قتيبة، عيون ١/٥-٦، ابن عبد ربه، العقد ٤/٨١-٨٢، الفرزدق، ديوان ١/١٢، ١٩، ٢٢، ٢٣، ٢٦، ٥٢، ٥٣، ٥٩، ٧٧، ٧٩، ١٤٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢/١٤٣-١٤٧، ٢٥٥، ٢٨١-٢٨٢، ٢٨٣-٢٨٤.

(٩٧) الفرزدق، ديوان ١/٢٤: «فالأرض لله ولّاها خليفته/ وصاحب الله فيها غير مغلوب» ١/٨٩: «أبى الله إلا أن ملككم الذي/ به ثبت الدين الشديد نصابه «ويقول الوليد بن يزيد: «فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أمر أنبيائه واستخلفهم منه لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه الله (...) وكذلك صنع الله بمن فارق الطاعة التي أمر بلزومها والأخذ بها والأثرة لها، والتي قامت السموات والأرض بها» الطبري، تاريخ ٧/٢٢-٢٢٣، أبو تمام، نقائض: «الله طوقك الخلافة والهدى/ والله ليس لما قضى تبديل، إن النبوة والخلافة والهدى/ رغم لتغلب في الحياة طويل».

(٩٨) انظر: الجاحظ، البيان ٢/٦٣-٦٤، ٩١، البلاذري، أنساب ٣/٢٧٧، ٤/٢٠٧-٢٠٨، ٢٩٧، ٣٤٥، ٥/٣٥٤، الطبري، تاريخ ٥/٢٢٠، ٣٣٢، ابن أعثم، الفتوح ٤/٣٠٥ وما بعدها، ابن عبد ربه، العقد ٤/٨٩، ١١٢، ١١٧، ٤٢٤، ٣/٣٠٩: «نسوسكم بسلطان الله الذي أعطانا»، المسعودي، مروج ٣/٧٥، أبو تمام، نقائض ١٠٦، ١٨٣، الأخطل، ديوان ٢٧، ٣٢، ٣٣، ٩١، ١٠٣، ١٠٥، جرير، ديوان ١/٧٠، ٩٤-٩٥، ١٤٥-١٤٦، ١٧٥، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٥، ٤١٤، ٤١٦، ٤٤٨، ٤٤٩، ٢/٦٢٠، ٦٧٢، ٦٨٦، ٧٣٧، الفرزدق، ديوان ١/٢٤، ٢٥، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ٨٩، ١٨٦، ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٨١، ٢٨٦، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٤٦، ٤١١، ٢/٩، ١٧، ٧٣، ٨٩، ٩٠، ١٠٠، ١٠١، ١٢٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١٤، ٢٣٢، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٨١، ٢٩٤، ٣٠١، ٣٠٩، ابن سعد، طبقات ٥/٢٤٥، الدينوري، الأخبار ٣٤٦، المسعودي، التنبيه ٣٣٠، ٣٣٦، المقدسي، البدء ٦/٤٥، ابن =

واستعمل عبد الملك لقب (خليفة الله)، إذ ظهر ذلك على نقده[99]. وحين عهد الوليد بن يزيد لابنيه الحكم وعثمان بولاية العهد، بعث رسالة إلى الأمصار أكد فيها أن خلافتهم قائمة بأمر الله، وأنها واجبة الطاعة». . فتتابع خلفاء الله على ما أورثهم الله عليه من أنبيائه، واستخلفهم عليه منهم، لا يتعرض لحقهم أحد إلا صرعه الله، ولا يفرق جماعتهم أحد إلاّ أهلكه الله، ولا يستخف بولايتهم ويتهم قضاء الله فيهم إلا أمكنهم الله منه وسلطهم عليه»[100]. وأكد على جوهر الخلافة ومنزلتها ووجوب الطاعة لها إذ قال: «فبالخلافة أبقى الله من أبقى في الأرض من عباده، وإليها سيره، وبالطاعة من ولاه إياها سعد من الهمهما وأنصرها، فإن الله ـ عز وجل ـ علم أن لا قوام لشيء ولا صلاح له إلا بالطاعة التي يحفظ الله بها حقه، ويمضي بها أمره، وينكل بها معاصيه»[101].

ويظهر أن الأمويين ـ باستعمالهم الألقاب، وتأكيدهم على فكرة الجبر، وعلى صفاتهم الخلقية والشخصية ـ استهدفوا رد معارضة الاتجاهين الإسلامي والقبلي في آن واحد. إلا أن القوى المعارضة لم ترض بتوجه الأمويين، وإنما ذهبت إلى مقاومتهم بالتأكيد على مبدأ الاختيار وحرية الإرادة. وبذلك بدأ نشاط فكري بين تيارات فكرية أساسها اتجاه سياسي، فلم ينجح الأمويون في النتيجة في ترسيخ آرائهم التي أرادوا نشرها لتكون دعماً لهم في وجه معارضيهم.

لقد كان سقوط الخلافة الأموية نتيجة صراع بين الأمويين، وبين الاتجاهين الإسلامي

= عساكر، تاريخ ٩١/١ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها، ٣٠٣ وما بعدها، ٣٢٨ وما بعدها، الأصبهاني، حلية ٢٥٧/٥، ٢٧٤، ابن خلكان، وفيات ٣٥/٢، عبد الحميد الكاتب ١٩٣، ٢٠٧، ٢٠٩، عمر بن عبد العزيز، الرد على القدرية ٤٣ وما بعدها، وانظر المراجع التالية: أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي ١٤٦-١٨٥، صلاح الدين الهادي، اتجاهات الشعر في العصر الأموي ١٢٩-١٦٤، عطوان، الأمويون ١٩-٤٥، ٥٧-٧٥، إبراهيم شحاده الخواجه، شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري ١٢٥-١٣٨، عبد الأمير دكسن، مظهر من مظاهر الحكم الأموي في بلاد الشام، ٥٧ ومابعدها، Partricia Crone– Martin Hinds, God's caliph 6-23,2842 وهناك رواية في سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم (٥١-٥٢) تدل على أن عمر بن عبد العزيز رفض أن يُلقب بخليفة الله. ويظهر أن للشعر دور كبير في العصر الأموي في نشر الآراء والدعايات. وقد استخدم الأمويون الشعراء بشكل قوي لهذا الغرض. انظر عن دور الشعر في الصراع السياسي في العصر الأموي: الحوفي، أدب السياسة ١٤٦-٢٨٤، الهادي، اتجاهات ٨٧-٢٢٧، حسين عطوان، الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي ٩٧ وما بعدها، النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي ٣٢٣ وما بعدها، أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني ٢٣٢-٣٠١ الخواجه؛ شعر ٥٥-١٣٨.

(٩٩) انظر John Walker, Catalogue 2/30-31، البلاذري، أنساب ٣٥٤/٥.

(١٠٠) الطبري، تاريخ ٢٢٠/٧.

(١٠١) الطبري، تاريخ ٢٢٠/٧-٢٢١.

والقبلي، ونتيجة تطور المجتمع اجتماعياً واقتصادياً، وعدم استطاعة الأمويين تطوير أجهزة الخلافة حسب هذا التطور(١٠٢).

قامت الخلافة العباسية إثر دعوة منظمة انتهت بثورة قادها العباسيون، ووجدت إسناداً من قوى معارضة للحكم الأموي. وكانت الثورة - في أساسها - إسلامية، تدعو إلى العمل بالكتاب والسنة والمساواة والعدالة وإرجاع الحق إلى أهله. وسعى العباسيون إلى نشر آرائهم حول ظلم الأمويين وجورهم، وحول ضرورة الجهاد ضدهم. كما نشروا دعايات عن الرايات السود، وعن المهدي، وعن أن الحكم سيعود إليهم(١٠٣). وقد حققت الدعوة نجاحاً في الأقاليم الشرقية لبلاد الخلافة التي كانت أوضاعها مضطربة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، وكوّن العباسيون قبل إعلان الثورة جيشاً منظماً لنصرة الدعوة(١٠٤).

---

(١٠٢) الدوري، صدر الإسلام ٧٤-٧٥، م.ن، تكوين ٤٢-٤٣، وانظر عن أسباب سقوط الخلافة الأموية، فان فلوتن، السطرة ٧٢-٧٣، ١٠١ وما بعدها، ولهاوزن، الدولة العربية ٤٦٧ وما بعدها، جب، دراسات ١٢-١٣، شعبان، الثورة العباسية ٢٢٣ وما بعدها

(١٠٣) انظر عن الدعوة العباسية: عبد الحميد الكاتب ١٩٨ وما بعدها، ابن خياط، تاريخ ٤٠٢-٤٠٣، اليعقوبي، تاريخ ٣٨٣/٢، ٣٩١-٣٩٢، البلاذري، أنساب، ق ٨/٣ وما بعدها، ١١٤-١١٥، ١٢٩، ٢٧٢/٣-٢٧٥، الدنيوري، الأخبار ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٩، الإمامة والسياسة ٣٦٩/١ وما بعدها ١٨٤ وما بعدها، ٢٥٣ وما بعدها، ٣٧٤ وما بعدها، الناشيء، مسائل ٣٢-٣٦، النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى، كتاب فرق الشيعة ٤٢-٤٣، ابن حبيب، أبو جعفر محمد، المحبر ٣٣، محمد بن يزيد أبو عبدالله، تاريخ الخلفاء ٣٦، الطبري، تاريخ ٦١٦/٦، ٤٢١/٧ ومابعدها، ابن اعثم، الفتوح ٣٤٧/٨ وما بعدها، الأزدي، تاريخ الموصل ٤٥، ٤٩-٥٠، ٦٥، ١٠٦-١٠٧، ١٢٠-١٢١ المسعودي، مروج ٣٥٤/٣، المسعودي، . التنبيه ٣٣٨-٣٣٩، الجهشاري، الوزراء ٨٤، م.م، العيون ١٧٩/٣ وما بعدها، ابن الطقطقا، الفخري ١٣٣، ١٣٦، ١٣٩ وما بعدها ١٦٤. وانظر المراجع التالية: الدوري، العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والإداري والمالي، ٩ وما بعدها، م.ن. ضوء جديد على الدعوة العباسية (م.ك.أ.ع.ب. العدد ٢ حزيران ١٩٥٧م) ٦٤ وما بعدها، م. ن، صدر الإسلام ٧٤ وما بعدها، م.ن. ، الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول (دراسات عربية وإسلامية كتاب خاص، مهداة إلى إحسان عباس)، ١٢٣ وما بعدها، شعبان، الثورة العباسية ٢٢٣ وما بعدها، م.ن، الدولة العباسية ١٣-١٥، م.ن، صدر الإسلام ١٨٤ وما بعدها، فاروق عمر، العباسيون الأوائل ٧٤/١ وما بعدها، م.ن، بحوث في التاريخ العباسي ١١ وما بعدها، فإن فلوتن، السيطرة ١٢٩ وما بعدها، ولهاوزن، الدولة ٣٨٠ وما بعدها ٤٦٥ وما بعدها، بروكلمان، تاريخ ١٦٥ وما بعدها B.Lewis, Abbasids EL(2) 1/15-16, M Watt, Islam. 190 ff,

(١٠٤) يؤكد الدوري على دخول جماعات في الدعوة في مناطق ما وراء النهر وغربي إيران: «إن الثورة العباسية نجحت في خراسان - ابتداء - في ظل التناحر فهل كان لها أنصار في أرجاء إيران الأخرى؟ إن النقود التي وصلت من فترة الدعوة تُشعر بذلك فلدينا نقود للدعوة ضُربت في جي (إصفهان) منذ سنة ١٢٨ وسنة ١٢٩ =

وبدخول الجيش الخراساني المتكون من العرب والموالي الكوفة انتقلت الدعوة العباسية من مرحلة الثورة إلى مرحلة السلطة. وكان على النخبة التي قادت الثورة القيام بوظائفها إزاء مشاكل الدولة والقوى الاجتماعية الجديدة. وكان عليها أن تعلن خططها وسياستها واتجاهها في الحكم، فأعلن عن أبي العباس خليفة للدولة الجديدة، بعد أن فشل أبو سلمة (وزير آل محمد) في محاولته التي استهدفت تعيين أحد العلويين لذلك المنصب(١٠٥).

لقد ورث العباسيون قوى اجتماعية وفكرية متباينة في أهدافها ونفوذها: الأحزاب والفئات الإسلامية، والموالي، والقبلية. وكان لاتجاهات هذه القوى، ولموقف العباسيين منها أثره في تحديد إطار الخلافة في العصر العباسي الأول(١٠٦). فهناك الشيعة والمعتزلة والفقهاء بين الفئات الإسلامية، وكان على العباسيين اتخاذ موقف منها.

وفي الناحية الأخرى ظهرت جماعة الموالي كقوة جديدة لها ميولها واتجاهاتها غير الموحدة، ولها نفوذها نتيجة لدورها في الدعوة والثورة. أما القبلية التي كانت من أسباب سقوط الأمويين، فقد تقلص نفوذها نتيجة التطور الاجتماعي وتغلغل المفاهيم الإسلامية، إلا أنه كان على العباسيين معالجتها. ثم كانت للعباسيين حاجة في تنظيم خلافتهم وتأسيسها بحيث تكون قادرة على القيام بمهماتها. ومن الخطأ أن يفترض أنه كان للعباسيين برنامج واضح محدد بشأن هذه المشاكل، وبشأن تنظيم الخلافة نفسها، عدا مفاهيم ومبادئ عامة كالعدالة والمساواة وحقوق أهل البيت وتطبيق أحكام الدين، وإشراك المسلمين غير العرب في الإدارة. لذلك كان تطور المؤسسة السياسية في العهد العباسي الأول نتيجة لتفاعل العباسيين مع العناصر أو الاتجاهات القائمة.

وأكد العباسيون في بيعة أبي العباس بأنهم سيعملون بكتاب الله وسنة نبيه، وأنهم سيحققون العدالة والمساواة، وسيوزعون الفيء على مستحقيه، وأنهم لن يجمّروا الجنود في الثغور، وأنهم سيوفون حقوق المسلمين غير العرب. وأكدوا أنهم حاربوا الأمويين لا لسلطان أو مغانم، وإنما لإزالة الجور والظلم، وإرجاع الحق إلى نصابه. وأضافوا ـ توضيحاً لاتجاههم ـ بأن الله اختارهم لخلافته، كما أنه كان قد اختارهم لنبوته، وأذهب عنهم الرجس وطهرهم ورفع منزلتهم، وجعلهم

= وذلك قبل ظهور أبي مسلم كما ضُربت نقود في الري واصطخر ورامهرمز والتيمرة خلال تلك الفترة وحتى سنة ١٣١ و هذا يشير إلى دخول جماعات في الدعوة في المناطق ما بين ما وراء النهر وغربي إيران وعند إعادة فحص الروايات يتبين أن هذه الجماعات ساهمت في انتصار القوات العباسية وهذا يعني أن التأكيد على الخراسانية جاء في فترة تالية لفترة الدعوة»، الدوري، الفكرة المهدية ١٢٣.

(١٠٥) ابن خياط، تاريخ ٤٠٩، الدينوري، الأخبار ٣٧٠، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤١٩، الإمامة والسياسة ١/٣٨١، الطبري، تاريخ ٧/٤٢٤ـ٤٢٥، ٤٢٩ وما بعدها، ابن اعثم، الفتوح ٨/٣٢٨ـ٣٥٩.

(١٠٦) انظر الدوري، صدر الإسلام ٧٤ـ٧٥، م. ن، التكوين ٤٢ـ٤٣، جب، دراسات ١٣ـ١٤.

الـوارثين فلن يسلموا الراية إلا إلى عيسى بن مريم. وأكدوا بعد ذلك على الانقياد لهم، ولزوم طاعتهم، والاعتراف بحقوقهم(١٠٧).

وتتسنى ملاحـظة هذه الأهداف والمبادىء، وكيفية تطبيقها في هذه الفترة، من خلال دراسة عنـاصـر ثلاثة: أسلوب الوصول إلى الحكم أو طريق تعيين الخليفة، وعلاقة الخلافة بالاتجاه الإسلامي أو علاقة المؤسسة السياسية بالنظم الدينية، وعلاقة الخلافة بالموالي الذين تمثلوا في عنصرين أساسيين كانا من أهم محركات التطور في العصر العباسي وهما الكتاب والجيش.

ويظهر أن العباسيين حرصوا منذ البداية على أن يبقوا الخلافة فيهم. ويشير تطور الخلافة إلى نجاحهم في ذلك، يقول المسعودي (ت٣٤٦هـ/٩٥٧م): «لم يلِ الخلافة من بني العباس بعد السفاح والمنصور إلى وقتنا هذا من لم يكن أبوه خليفة إلا المستعين والمعتضد»(١٠٨). وهذا يعني أن مبدأ الوراثة ترسخ في العصر العباسي، وأن مفهوم الشورى والاختيار الذي كان سلاحاً كبيراً في يد المعارضة في العصر الأموي قد تراجع في تأثيره على سير الخلافة.

لقد نُصب أبو العباس في ظروف الثورة، وأعلن عن رغبته في حفظ الخلافة في البيت العباسي حين عهـد إلى أبي جعفـر المنصـور وعيسى بن موسى (الشخصـان البارزان في الأسرة) بولاية العهد(١٠٩). وتصرف أبي العباس هذا كان تكيّفاً مع الظروف المحيطة بالخلافة العباسية، ورغبة في حماية قاعدة الخلافة الجديدة من خطر الفراغ في السلطة. كما كانت هذه الخطوة استمراراً طبيعياً لتقاليد العصر الأموي من ناحيتين اثنتين: تولية الشخص البارز في الأسرة، والعهد لأكثر من واحد.

وبدأت المشكلة حين أراد المنصور أن يولي ابنه المهدي، ولكنه نجح في النهاية في العودة إلى مبدأ الوراثة المباشرة، وجعل العهد لابنه، ثم لعيسى بن موسى من بعده(١١٠). واضطر المهدي إلى استعمال الجيش كقوة للضغط على عيسى بن موسى وحمله على التنازل عن حقه، ثم ولى

---

(١٠٧) انظر: ابن خياط، تاريخ ٤٠٩، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤١٩-٤٢٠، البلاذري، أنساب ق٣/١٤٠-١٤٣، الدينوري، الأخبار ٣٧٠، الإمامة والسياسة ١/٣٨١، الناشيء، مسائل ٣٦، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٥٢، الطبري، تاريخ ٧/٤٢٥-٤٢٨، ابن اعثم، الفتوح ٨/٣٥٨-٣٥٩، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٨٥، الأزدي، الموصل ١٢٤، المسعودي، مروج ٣/٢٧٠، المسعودي، التنبيه ٣٣٩.

(١٠٨) المسعودي، التنبيه ٣٧٠.

(١٠٩) البسوي، المعرفة ١/١١٦-١١٧، البلاذري، أنساب ق ٣/١٨٧، الطبري، تاريخ ٧/٤٧٠.

(١١٠) البسـوي، المعرفة ١/١٣٨، اليعقوبي، تاريـخ ٢/٤٥٧، البلاذري، أنساب ق ٢٥٢، الطبري، تاريخ ٨/٢٠، ٣٩، ٦٠، ابن اعثم، الفتـوح ٨/٣٩٧، الأزدي، المـوصل ٢٠١-٢٠٢ ابن الطقطقا، الفخري ١٧٢، ابن العبري، تاريخ ١٢٥-١٢٦.

ابنيه الهادي والرشيد ولاية العهد تأكيداً للوراثة[111]. واصطدم الهادي بالأعراف والتقاليد حين أراد أن يولي ابنه جعفر (العودة إلى الوراثة المباشرة) ويعزل أخاه الرشيد عن ولاية العهد. ويظهر أن الجيش لم يكن متحمساً لهذا التغيير، ولم يتسع الوقت للهادي، ولم يستطع تحقيق رغبته[112].

وتحـول الصدام بين مبدأ الوراثة المباشرة والوراثة في الأسرة إلى صراع مسلح بين الأمين والمأمون، بعد أن ولى هارون الرشيد أبناءه الثلاثة ولاية العهد (الأمين والمأمون والقاسم) على التوالي[113]. فحين قرر الأمين عزل المأمون بدأت الفتنة، واستعملت القوة في حل المشكلة، وانتهى الأمر بقتل الأمين على يد جيش خراساني دخل بغداد. واتضح أن المؤسسة السياسية ما زالت تتطور حسب رغبات الذين يمتلكون القوة والقدرة[114]، وأن الخلافة لم تستقر على أسلوب معين في الحكم، ولم تظهر إلى الوجود أية مؤسسة تنظم أمر الخلافة. وحين أراد المأمون أن يحيد عن مبدأ الوراثة وينقل الخلافة إلى الفرع العلوي بأن عهد بولاية العهد إلى علي بن موسى الرضا، ثار العباسيون ببغداد، وخلعوا المأمون، ونصبوا إبراهيم بن المهدي للخلافة، «وقالوا: لا نطعه على إخراج الأمر من بيننا، فاجتمعوا وبايعوا إبراهيم المهدي»[115]. ولم يتمكن المأمون من تحقيق الاستقرار إلا بعد وفاة علي الرضا[116]. ويدل ذلك على رسوخ فكرة البيت العباسي.

---

(١١٢) اعترض يحيى بن خالد على الهادي فقال: «يا أمير المؤمنين أرأيت إن كان الأمر ـ أسأل الله ألا نبلغه وأن يقدمنا قبله ـ أتظن أن الناس يسلمون الخلافة لجعفر وهو لم يبلغ الحلم ويرضون به لصلاتهم وحجهم وغزوهم»، الطبري، تاريخ ٨/٢٠٩، وانظر اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٨٩ـ٤٩٠، الطبري، تاريخ ٨/٢٠٩ـ٢٩٧، المسعودي، مروج ٣/٣٤٢ـ٣٤٣، الجهشياري، الوزراء ١٦٩ـ١٧٠، ابن الطقطقا، الفخري ١٩٨.

(١١٣) اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٩٣، ٥٠٢ـ٥٠٩، الدينوري، الأخبار ٣٨٧ـ٣٩٠، الإمامة والسياسة ١/٤٥١ـ٤٥٢ (رواية شاذة) «فكتب الرشيد عهد عبدالله المأمون ثم محمد الأمين من بعده»، الطبري، تاريخ ٨/٢٤٠، ٢٧٥، وما بعدها، ابن اعثم، الفتوح ٨/٤٢٢ وما بعدها، الأزدي، الموصل ٣٠٢ـ٣٠٣، المقدسي، البدء ٦/١٠٧، الجهشياري، الوزراء ٢١١، م.م.، العيون ٣/٢٩٢، ٣٠٣ـ٣٠٤، ابن العبري، تاريخ ١٢٩.

(١١٤) ابن خياط، تاريخ ٤٦٠، ٤٦٦ـ٤٦٨، الطبري، تاريخ ٨/٣٧٤ ومابعدها، ٣٨٧ وما بعدها، ٤٢٨ وما بعدها، ابن اعثم، الفتوح ٨/٤٣٢، ٤٣٨، الأزدي، اللموصل ٣٢٥ وما بعدها، المسعودي، مروج ٣/٣٨٧، ٣٨٩، ٣٩٨ـ٣٩٩، ٤٢٨، ٤٣٩ـ٤٤٠ المقدسي، البدء ٦/١٠٨، الجهشياري، الوزراء ٢٧٧ـ٢٧٩، م.م.، العيون ٣/٣٢١ وما بعدها، ابن الطقطقا، الفخري ٢١٢ـ٢١٣، ٢٩٠، ٢٩٢، ابن العبري، تاريخ ١٣٢.

(١١٥) الثعالبي، تحفة ٩٧، الأزدي، الموصل ٣٣١ـ٣٣٢، ٣٤١ـ٣٤٢.

(١١٦) ابن خياط، تاريخ ٤٧٠، م.م.، العيون ٣/٥٤٥ وما بعدها، ٥٥٠ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٨/٥٥٤ وما بعدها ٥٦٤، ابن عبد ربه، العقد ٥/١٠١، المسعودي، مروج ٤/٢٨، المسعودي، التنبيه ٣٤٩ـ٣٥٠، =

وقد كان استعمال الجيش - بهذه الصورة - في الصراع على الحكم، بداية سيئة في تقاليد الخلافة، فبعد فترة قصيرة تدخل الجند في شؤون البيعة للمعتصم، وأصر على البيعة للعباس بن المأمون، لكن المعتصم استطاع في النهاية أن يبعد الخطر، ويعيد الاستقرار(١١٧). وعمل المعتصم بعد ذلك على إبعاد خطر الجند المتكون من الفرس والعرب باتخاذ مماليك أتراك، ونقل مركزه إلى سامراء بعد أن أدرك ما سببه ذلك من قلق في بغداد، والأثر السلبي له(١١٨). ، فكانت محاولة المعتصم رغبة في إيجاد قاعدة وثيقة تستند إليه الخلافة. وبذلك دخل عنصر جديد في الحياة العامة تجلت آثاره بسرعة على الخلافة. فحين توفى الواثق ولم يعهد، تدخل الجند والوزراء واختاروا المتوكل(١١٩).

وشهد عصر المتوكل تعاظماً كبيراً في نشاط الجند، وازدياد تدخله في شؤون الخلافة. أما الفترة الممتدة ما بين مقتل المتوكل ودخول البويهيين بغداد (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) فتتطلب دراستها بحثاً لا مجال له في هذه الدراسة، إلا أنه يمكن الإشارة إلى عدة نقاط لعلها توضح بعض ملامح الفكر السياسي.

لقد كانت السلطة الحقيقية - باستثناء فترات قصيرة ومتقطعة - في يد الجند، - وبدرجة أقل -

---

= المقدسي، البدء ٦/ ١١٠-١١١، الثعالبي، تحفة ٩٨، الجهشياري، الوزراء ٣١٣، ابن الطقطقا، الفخري ٢١٧-٢١٨.

(١١٧) اليعقوبي، تاريخ ٢/ ٥٧٥، الدينوري، الأخبار ٤٠١، الطبري، تاريخ ٨/ ٦٤٥-٦٤٦، ٦٦٧، المسعودي، مروج ٤/ ٢٦، المقدسي، البدء ٦/ ٢٦، م.م، العيون ٣/ ٣٨٠، ابن العبري، تاريخ ١٣٢ وما بعدها، مسكويه، تجارب الأمم ٦/ ٤٧٠. ويلاحظ تباين في الروايات المتعلقة بتولية المأمون ابنه ولاية العهد.

(١١٨) المسعودي، مروج ٤/ ٥٣، المسعودي، التنبيه ٣٥٦، مسكويه، تجارب ٦/ ٤٧٨ وما بعدها، م.م، العيون ٣/ ٣٨١-٣٨٢: «فقال له (للمعتصم) الشيخ لا جزاك الله عن جوار خيراً جاورتنا واتيت بهؤلاء العلوج واسكنتهم بين أظهرنا فايتمت صبياننا وأرملت نساءنا وقتلت بهم رجالنا».

(١١٩) وكان المتوكل قد عهد إلى أبنائه الثلاثة المنتصر والمعتز والمؤيد، انظر عن ذلك وعن الصراع بينه وبين الجند وعن مثله: اليعقوبي، تاريخ ٢/ ٥٦٤-٥٦٥، ٦٠١-٦٠٢، ابن قتيبة، المعارف ٣٩٣، الطبري، تاريخ ٩/ ١٧٥-١٨٠، ٢٢٢ وما بعدها، المسعودي، مروج ٤/ ٨٧، ١١١-١٢١، المسعودي، التنيه ٣٦١-٣٦٢، ابن مسكويه، تجارب ٦/ ٥٥٤ وما بعدها، ابن خلكان، وفيات ١/ ٣٥٠ المقدسي، البدء ٦/ ١٣٠، وانظر: الدوري، دراسات في العصر العباسية المتأخرة ٤١ وما بعدها، م.ن.، النظم ٥١، شعبان، الدولة ٩٢ ومابعدها،

H.Gibb, Government and Islam: Under the Early Abbasids ; The political collapse of Islam, 120, 121; B.Lewis, Abbasids EI₂ 1/18;

في يد الوزراء والكتاب، ولم تكن للخليفة سلطة حقيقية. وكلما اقتربنا من العهد البويهي ازداد ضعف تلك السلطة، وكان اختيار جل الخلفاء بتأثير من الجند، أو بتعيينه من قبلهم مباشرة. كما كان عزل بعضهم على أيدي الجند (بسمل العيون أو بالقتل). وأدى هذا الوضع إلى تراجع الخلافة، وإلى ظهور اتجاهات انفصالية، وقامت إمارات مستقلة أو شبه مستقلة، كالأدارسة والأغالبة والطاهريين والصفاريين والسامانيين والطولونيين(١٢٠). ولما شاهد أمير الأندلس عبد الرحمن بن محمد انهيار الخلافة في المشرق بهذا الشكل اتخذ لقب (أمير المؤمنين)(١٢١).

وجاء إحداث منصب أمير الأمراء لانهيار سلطة الخليفة، فأخذ أمير الأمراء ما تبقى من سلطات الخليفة الفعلية والتنفيذية، وجعل الخليفة موظفاً يتقاضى راتباً معيناً منه. وانهارت سلطة المؤسسات الادارية أمام تسلط الجند(١٢٢). ويمكن القول أن مجيء البويهيين إلى بغداد كان ـ في الواقع ـ نتيجة طبيعية لتدهور الخلافة منذ عهد المتوكل. إلا أن نتائج هذا الاحتلال كانت خطيرة على الخلافة وعلى الفكر السياسي(١٢٣).

---

(١٢٠) ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٠، م.م، العيون ٤/١/٢٩٨ـ٢٩٩.

(١٢١) المقري، أحمد بن محمد التلمساني، فتح الطيب في غصن الأندلس الرطيب: «وهو أول من تسمى منهم بالأندلس بأمير المؤمنين عندما التأث أمر الخلافة بالمشرق واستبد الموالي الترك على بني العباس وبلغه أن المقتدر قتله مؤنس المظفر مولاه..» ابن خلدون، العبر ١/٤٠٣، ابن كثير، البداية ١١/٢٥٣، ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٧/٢٧٠، ابن عذارى المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ٢/١٥٧، الذهبي، العبر في خبر من غبر ٢/٢٨٧، لسان الدين ابن الخطيب، كتاب أعمال الاعلام فيمن بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شحون الكلام ـ وهو قسم يتعلق بأخبار الجزيرة الأندلسية ـ ٣٣.

(١٢٢) ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٠ـ٢٨٢، وانظر: مسكويه، تجارب ١/٢٩٠ـ٢٩٢، ٣٥١ـ٣٥٢، م.م، العيون ٤/ ١ـ٢٨٥، ٢٩٨، محمد بن عبد الملك الهمذاني، تكملة تاريخ الطبري ١١/٣٢٤.

(١٢٣) انظر عن العلاقة بين الخلافة والأتراك في الفترة الممتدة ما بين مقتل المتوكل حتى دخول البويهيين بغداد.
المنتصر: الطبري، تاريخ ٩/٢٣٤، ٢٤٤ـ٢٤٦، ٢٥٢، المسعودي، مروج ٤/١٣٦، ابن العبري، تاريخ ١٤٦، مسكويه، تجارب ٦/٥٥٧ وما بعدها.
المستعين: اليعقوبي، تاريخ ٢/٦٠٣ ـ ٦٠٤، ٦١٠، الطبري، تاريخ ٩/٢٥٦، ٢٨٢ وما بعدها، المسعودي، مروج، ٤/١٤٥، ١٦٢، ١٦٣: «وفي المستعين يقول بعض الشعراء في هذا العصر: خليفة في قفص/ بين وصيف وبغا/ يقول ماقالا له/ كما يقول الببغا» ٤/١٦٦ و١٧٨ ـ ١٧٩، المسعودي، التنبيه ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ابن الطقطقا، الفخري ٢٤٠، ٢٤٣: «ولم يكن بسيرته (المعتز) ورأيه وعقله بأس إلا أن الأتراك كانوا قد استولوا منذ مقتل المتوكل على المملكة واستضعفوا الخلفاء فكان الخليفة في يدهم كالأسير إن شاؤوا أبقوه وإن شاؤوا خلعوه وإن شاؤوا قتلوه» ابن العبري، تاريخ ١٤٧.
المهتدي: اليعقوبي، تاريخ ٢/٦١٧ـ٦١٨، م.م، العيون ٤/١ـ٧ـ٨، الطبري، تاريخ ٩/٤٥٦ وما بعدها، المسعودي، مروج ٤/١٨٤ـ١٨٦ و ١٨٩ ابن الطقطقا، الفخري ٢٤٧. =

= المعتمد: المسعودي، مروج ٤/٢١١ و ٢٢٩، م.م، العيون، ٤/١-١١-١٢ و ٣٠- ٣١و ٥٥ - ٥٦ و ٧٠، ابن العبري، تاريخ ١٤٨-١٤٩.

المعتضد: الطبري، تاريخ ١/٢٢ و ٥٤ وما بعدها، المسعودي، مروج ٤/٢٣٢، المسعودي، التنبيه ٣٧٠-٣٧١، م.م، العيون ٤/١-٨٧-٨٨.

المكتفي: الطبري، تاريخ ١٠/٨٧-٨٨، ١٣٩، المسعودي، مروج ٤/٢٧٦.

المقتدر: الطبري، تاريخ ١٠/١٤٠-١٤١، المسعودي، التنبيه ٣٧٦-٣٧٨، م.م، العيون ١٢٧، ١٣٢ وما بعدها، ١٣٦-١٣٧، ٢٤٤-٢٤٨ و ٢٥٤ وما بعدها و ٢٦٠، عريب بن سعد، صلة تاريخ الطبري ١١/١٢١ و ١٤٨ وما بعدها، المسعودي، مروج ٤/٣٠٦ مسكويه، تجارب ١/٢-٣ و ٥ و ١٣ و ١٩٠ و ١٩٢- ١٩٥ وما بعدها و ٢٣٧، ابن العبري، تاريخ ١٥٤-١٥٥، ابن الطقطقا، الفخري ٢٦٢: «واعلم أن دولة المقتدر كانت دولة ذات تخليط كثير لصغر سنّه ولاستيلاء أمه ونسائه وخدمه عليه. فكانت دولة تدور أمورها على تدبير النساء والخدم وهو مشغول بلذاته»، الكتبي محمد بن شاكر، فوات الوفيات ١/٢٧٤، القلقشندي، صبح ٣/٢٨٨-٢٨٩.

القاهر: مسكويه، تجارب ١/٢٤٢ و ٢٨٦ وما بعدها و ٢٩٠ - ٢٩١م.م، العيون ٤/١ - ٢٦١-٢٦٢ و ٢٦٨-٢٦٩ و ٢٧٥-٢٧٧ و ٢٧٩، المسعودي، التنبيه ٣٨٧- ٣٨٩ وما بعدها، الهمذاني، تكملة ١١/٢٨٤، ابن العبري، تاريخ ١٥٨-١٥٩.

الراضي: مسكويه، تجارب ١/٢٩٠-٢٩٢ و ٣٥١-٣٥٢ الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تاريخ بغداد ٢/١٤٣: «أنه آخر خليفة له شعر مدون وآخر خليفة انفرد بتدبير الجيوش والأموال وآخر خليفة خطب على المنبر يوم الجمعة وآخر خليفة جلس الجلساء ووصل إليه الندماء وآخر خليفة كانت نفقته وجوائزه وعطاياه وحاجبه وأموره كل ذلك يجري على ترتيب المتقدمين من الخلفاء» م.م، العيون والحدائق ٤٠/٢٨٥ و٢٩٨- ٢٩٩، ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٠، ٢٨٢: «أرسل (الراضي) إلى ابن الرائق وهو أكبر الأمراء واستماله وسلم الأمور إليه ورتبه أمير الأمراء وكلفه بتدبير المملكة وانضم إليه أمراء العسكر وصاروا حزباً واحداً وحضروا بين يدي الخليفة فأجلسهم فوق الوزير واستبد ابن الرائق أمير الأمراء بالأمور وولى النظار والعمال ورفعت المطالعات إليه ورد الحكم في جميع الأمور إلى نظره ولم يبق للوزير سوى الاسم من غير حكم ولا تدبير ومن تلك الأيام اضطهدت الخلافة العباسية وخرجت الأمور منها واستولى الأعاجم والأمراء وأرباب السيوف على الدولة وجبوا الأموال وكفوا يد الخليفة وقرروا له شيئاً يسيرا وبلغة قاصرة ووهن من يومئذٍ أمر الخلافة» الهمذاني، تكملة ١١/٣٢٤، ابن العبري، تاريخ ١٦٢-١٦٣، السيوطي، تاريخ ٢٤.

المتقي: مسكويه، تجارب ٢/٢ وما بعدها، ٧٢ وما بعدها، ابن العبري، تاريخ ١٦٤-١٦٥، ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٤، الهمذاني، تكملة ١١/٣٣٨.

المستكفي: مسكويه، تجارب ٢/٧٢ وما بعدها و ٨٤ وما بعدها، المسعودي، مروج ٤/٣٧٠-٣٧١، ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٧، ابن العبري، تاريخ ١٦٦-١٦٧، الهمذاني، تكملة ١١/٣٤٩ و ٣٥٣ وما بعدها =

ويمكن الإشارة ـ بعد هذا العرض ـ إلى بعض أعراف الخلافة وتقاليدها في الفترة التي تطرقنا إليها، يلاحظ مبدئياً أنه لم يكن للشورى والاختيار مجال في مجيء الخليفة، وأن شرعية الخليفة اعتمدت في الأساس على ولاية العهد، واتجه النظام بذلك نحو الوراثة. إلاّ أن تطورات الفترة الثانية من الخلافة لم تبق لولاية العهد قيمة حقيقية، وذلك لتدخل الجند في تعيين الخليفة وعزله حسب رغبته ومصالحه. ومع ذلك بقيت الخلافة في البيت العباسي، نتيجة للدعوات العباسية المستمرة حول مكانة الخليفة، وارتباط الخلافة بالعباسيين ورسوخ هذه الفكرة في شعور العامة(١٢٤)

أما تقليد البيعتين (الخاصة والعامة) في الخلافة فقد استمر، ولكن دون أن يبقى له مضمون حقيقي(١٢٥). واستمر العباسيون في تولية أكثر من واحد لولاية العهد رغم استقرار فكرة الوراثة، مما أدى إلى صدامات بين الأخوة (الأمين والمأمون)، وأدى ذلك إلى هزات عنيفة في المؤسسة السياسية.

وقد لوحظ في المرشح توافر بعض الصفات الجسمية كأن يكون كامل الأعضاء من حيث السمع والبصر والكلام، والخلقية، إذ يفترض أن يتميز في هذه الناحية، بل كان يفترض فيه أن يمتلك صفات يصعب وجودها في غيره (وهو من الشجرة المباركة، ومن المختارين للخلافة). ويلاحظ أن القرشية في الخلافة ترسخت نتيجة تطور الأحداث، ودعم الفقهاء والدعايات الواسعة من جانب العباسيين(١٢٦).

= وابن الطقطقا، الفخري ٢٨٧: «ثم أن معز الدولة ركب يوماً إلى دار الخلافة وسلم على المستكفي وقبل الأرض بين يديه وأمر المستكفي فطرح كرسي فجلس عليه معز الدولة ثم تقدم إلى المستكفي رجلان من الديلم بمواطأة معز الدولة فمدا أيديهما نحوه فظن المستكفي أنهما يريدان تقبيل يده فمد يده فجذباها ونكساه من السرير ووضعا عمامته في عنقه وسحباه ونهض معز الدولة. .» وانظر: عن الموضوع في الدراسات الحديثة الدوري، دراسات ٥٩ وما بعدها، بروكلمان، تاريخ ٢١٢ وما بعدها، فاروق عمر، العباسيون ١/٢٣٧ وما بعدها، م.ن، الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية ٦٧ ومابعدها.

(١٢٤) م.م، العيون ٤/١ـ٢٨٥، الدوري، النظم ٥٦ـ٥٧.

(١٢٥) انظر بشأن أيمان البيعة: الطبري، تاريخ ٨/٢٨١ـ٢٨٣: جاء في كتاب البيعة الذي أخذها الرشيد للأمين والمأمون: «فإن أنتم بدلتم من ذلك شيئاً وغيرتم ونكستم أو خالفتم ما أمركم به أمير المؤمنين واشترط عليكم بكتابة هذا فبرئت منكم ذمة الله وذمة رسوله ﷺ وذمم المؤمنين والمسلمين وكل مال هو اليوم لكل رجل منكم أو يستقيده إلى خمسين سنة فهو صدقة على المساكين وعلى كل رجل منكم المشي إلى بيت الحرام الذي بمكة خمسين حجة نذراً واجباً لا يقبل الله منه إلا الوفاء بذلك وكل مملوك لأحد منكم ـ أو يملكه فيما يستقبل إلى خمسين سنة ـ حر وكل امرأة له فهي طالق ثلاثاً البتة طلاق الحراج لا مثنوية فيها. .».

(١٢٦) انظر: الشافعي، الأم ١/١٨٨ـ١٩٠، الشافعي، ترتيب مسند الشافعي ٢/١٩٤ـ١٩٥، الصنعاني، اللمصنف ١١/٥٥ـ٥٨، البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح ٤/٢١٧ـ٢١٨، ٩/٧٨ـ٧٩، مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح ٦/٢ـ٤، أحمد بن حنبل، المسند ٧/٢٩، ١٣/٣، ٢٨٢، ١١/٧٢،أ =

كما أحرز الخليفة قيمة سامية وقدسية رغم افتقاده ـ في الفترة الثانية ـ سلطاته الفعلية، فأصبح مصدر الشرعية الوحيد في الأعمال التي يجب إسنادها إلى مصدر شرعي، وكان ذلك سبباً في سعي الأمراء إلى كسب تأييده، وإلى الحصول منه على الألقاب والخلع[١٢٧]. وكان الخليفة حامي الدين، والمشرف على تطبيق الشريعة، وكان يرتدي بردة النبي ﷺ في المناسبات لتدل على مكانته. وقد ضعف هذا الإشراف في الواقع تدريجياً في الفترة الثانية إلى أن اختفى كلياً بعد خلافة الراضي[١٢٨].

ولم يكن ممكناً ـ نظرياً ـ عزل الخليفة إلا أن يخلع نفسه، وقد جرى ذلك فعلاً تحت تهديد الجند[١٢٩]، وكان هناك اعتباران أساسيان يوجبان العزل، أولهما: الفسق، وهو سبب مبهم يصعب تحديد نطاقه لاختلاف المعايير الممكنة، لذا يشار إليه بعبارات قليلة وغير واضحة[١٣٠]. وثانيهما: فقدان أحد الأعضاء (كالبصر). ولقد كان هذا السبب أكثر استعمالاً من الأول، فقد سملت عيون بعض الخلفاء في الفترة الثانية من الخلافة العباسية ليجري عزلهم[١٣١]. ويظهر أن القوة الفعلية هي التي كانت تتحكم في تعيين الخليفة أو عزله.

لقد اتجه العباسيون ـ في الفترة الأولى ـ إلى الاستئثار بالسلطة دون قيود، ومع ذلك كانت هناك اعتبارات وأعراف تحدّ من سلطة الخليفة، يبدو ذلك حين أراد الهادي أن يعزل هارون الرشيد ويولي ابنه العهد، وهو صغير السن، فلم يستطع ذلك[١٣٢]، وكان للعباسيين دور يذكر في شؤون الخلافة، ويبدو ذلك في اختيارهم إبراهيم بن المهدي حين عهد المأمون إلى علي الرضا بولاية العهد[١٣٣].

= ١٦/٣١٠، ١٧/٤٧، ١٨/١٧١، الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، سنن ٩/٧٢.

(١٢٧) الدوري، النظم ٥٦، ٥٨.

(١٢٨) الخطيب البغدادي، تاريخ ٢/١٤٣، ابن الطقطقا، الفخري ٢٨٠.

(١٢٩) انظر اليعقوبي، تاريخ ٢/٦١٦-٦١٧، الطبري، تاريخ ٩/٣٤٣-٣٤٥، ٣٨٩-٣٩٠، مسكويه، تجارب ١/١٩١-١٩٢، م.م.، العيون ٤/١-٢٤٤-٢٤٨، عريب القرطبي، صلة ١١/٢١ وما بعدها، ابن الطقطقا، الفخري ٢٤٧.

(١٣٠) انظر عن خلع القاهر الهمذاني، تكملة ١١/٢٤٨: يقول علي بن عيسى حين أراد عزل القاهر: «اخلعوه فإن أفعاله مشهورة وأعماله معروفة» وانظر: مسكويه، تجارب ١/٢٩٠-٢٩١، م.م، العيون ٤/١-٢٧٥-٢٧٧.

(١٣١) المسعودي، التنبيه ٣٨٧، ٣٩٨-٣٩٩، م.م، العيون ٤/٢٧٧، وانظر الدوري، النظم ٥٧.

(١٣٢) الطبري، تاريخ ٨/٢٠٧-٢٠٩. ويبدو من عهد هارون للمأمون وهو صغير السن (خمس سنوات) أن الأمر لم يكن مستقراً خلال هذه الفترة.

(١٣٣) الأزدي، تاريخ ٣٣١-٣٣٢، الثعالبي، تحفة ٩٧.

ثم إن تطور المجتمع كوّن مراكز قوى جديدة فيه (كالمعارضة والجيش والفقهاء) وقد لعبت هذه القوى دورها في تطوير الأحداث، وفي اتخاذ المؤسسة السياسية شكلها الذي آلت إليه، ولكن لم تظهر إلى الوجود مؤسسات سياسية (واجتماعية) تعبّر عنها وتجسد آراءها حسب المفاهيم الإسلامية، وتوجه الخلافة بطرق سلمية حسب تلك المفاهيم. لذا عادت هذه القوى إلى فرض رأيها بالقوة حين تمكنت من ذلك، واختفت إذا شعرت بالضعف. وإذا أصبحت القوة هي التي تقرر الاتجاه، فقد كان من الطبيعي أن يتجه العباسيون نحو فرض رأيهم في الاستمرار على مبدأ الوراثة في الفترة الأولى، وأن يتجه الجيش إلى فرض رغباته، وأن يتحكم بالخلافة حين حقق سيطرته في الفترة الثانية[١٣٤].

إن تأكيد العباسيين على الكتاب والسنة جعلهم يشعرون منذ بداية خلافتهم بالحاجة إلى الاستناد على قاعدة إسلامية واسعة تدعمهم، لأن القوى التي قادوها أثناء الثورة لم تكن متجانسة الأفكار والأهداف. ووجدوا هذه القاعدة في التيار الذي مثله الفقهاء، والذي كان من العناصر الأساسية في سقوط الخلافة الأموية. فاتجه الخلفاء العباسيون نحو تصفية صفوف أنصارهم من الغلاة أولاً، ثم ابتعدوا شيئاً فشيئاً عن العلويين، وقربوا الفقهاء.

ولعل إلقاء نظرة على تطور العلاقة بين العباسيين والعلويين يوضح اتجاههم. فحين بويع أبو العباس في الكوفة، أعلن بأن العباسيين خرجوا غضباً لآل علي، وأن أهل الكوفة هم شيعتهم وأهلهم، وأنهم سيعيدون إليهم سلطانهم. كما صرح العباسيون بأن علياً كان أحق الناس بالخلافة[١٣٥]. إلا أن العلويين شعروا بخيبة أمل حين أصبح الأمر بيد العباسيين، وشعروا بأن العباسيين اغتصبوا حقهم في الخلافة. ويتضح ذلك من الخُطب التي أُلقيت في بيعة أبي العباس[١٣٦].

---

(١٣٤) انظر عن التقاليد والأعراف السياسية في العصر العباسي لمزيد من المعلومات: الدوري، النظم ٤٥ وما بعدها، م. ن، الديمقراطية ٦٣-٦٥، م. ن، العصر العباسي الأول ٨١ وما بعدها، ٩٩ وما بعدها، ١٤١ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها، أرنولد، الخلافة ٩، ١٢-١٣، ٢٩-٣٢، وات، الفكر ٥٩-٦٠، ١٣٤ وما بعدها، سورديل، الإسلام في القرون الوسطى ١٤٠ وما بعدها، ١٥١ وما بعدها، كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية منذ ظهور الإسلام حتى بداية الامبراطورية العثمانية ١١٧، بروكلمان، تاريخ ١٧٥ وما بعدها، جب، دراسات ١٣ وما بعدها، ولهاوزن، الدولة ٥٣١ وما بعدها.

Gibb Government 115 ff; B Lewis, Islamda 128 ff; D. Sourdel, Khalifa EI2 4/939-941,948

(١٣٥) ابن خياط، تاريخ ٤٠٩، البلاذري، أنساب ق ٣/١٤٠-١٤٣، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤١٩-٤٢٠، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٥٢، الطبري، تاريخ ٧/٤٢٥-٤٢٨، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٥٨-٣٥٩، المسعودي، مروج ٣/٢٧٠.

(١٣٦) انظر: البلاذري، أنساب ق ٣/١٤١-١٤٣، الطبري، تاريخ ٧/٤٢٥-٤٢٦، ابن أعثم، الفتوح ٨/٣٥٨-٣٥٩.

إن استمرار العباسيين في التأكيد على حقهم في الخلافة، وإظهارهم عدم الرغبة في التخلي عنهـا، كان من أسباب اتخاذ العلويين موقف المعارضة التي انقلبت إلى ثورة مسلحة في عهد المنصـور. وبعد هذا توسعت الفجوة بين العباسيين والعلويين إذ لم يعد بإمكانهم القول بأنهم يمثلون آل البيت، أو تأكيد ما بثه البعض من أن الإمامة انتقلت إليهم من فرع علوي (أبو هاشم - محمد بن الحنفية)، فأعلن المنصور أن العباسيين ورثوا الإمامة عن جدهم العباس عم الرسول ﷺ الذي كان أحق بالإمامة من علي[١٣٧]، وبذلك استطاع أن يكوّن مصدراً جديداً لشرعية الخلافة، مستقلاً عن فكرة الإمامة عند العلويين.

واتخذ العباسيون وجهة الحماة للدين، والحريصين على الإلتزام به. واتجهوا إلى مكافحة الزندقة، وأقاموا علاقات وثيقة بالفقهاء[١٣٨]، وأكدوا على اتجاههم الذي عبّروا عنه في بيعة أبي العبـاس، بأن خلافتهم هي بإرادة الله وبتفـويضـه، وأنهم أعـدوا لهـذه المنزلة، واختيروا لهذا المنصب. فقـال المنصـور في إحـدى خطبـه: «أيهـا النـاس، إنما أنا سلطان الله في أرضه، أسـوسكم بتـوفيقـه وتسـديده، وتأييده وتبصيره»[١٣٩]. وطلب الطاعة والانقياد من أجل ذلك، ومن أجل حمايتهم الدين من أعدائه، واهتمامهم به، ومقاومتهم الزنادقة والضالين. وقد كان لاسناد الفقهاء

---

(١٣٧) الـدوري، الفكـرة المهدية ١٣٢، وانظر: البلاذري، أنساب ق ٣/٩٨-١٠٢، اليعقوبي، مشاكلة ٢٢-٢٣، الـطبـري، تاريخ ٧/٥٦٨- ٥٧١، المسعـودي، مروج ٣/٣١١-٣١٢، : «فكتب إليه (إلى محمد بن عبدالله العلوي) المنصـور (. . .) فإذا جلى فخـرك بقـرابـة النساء لتضل بذلك الجفاة والغوغاء ولم يجعل الله النساء كالعمومة والعصبة وقد جعل الله العم كالأب وبدأ به قبل الوالد (. . .) ولكنكم بنو بنته (بنو بنت الرسول) وهي رحمهـا الله لا تحـرز الميراث ولا ترث الولاء (الولاية) ولا يحل لها أن تؤم فكيف يورث بهذا إمامة» البلاذري، أنساب ق ٣/٩٨، الطبري، تاريخ ٧/٥٦٩: «فالسقاية سقايته وميراث النبي له (للعباس) والخلافة في ولده فلم يبقَ شرف ولا فضل في جاهلية ولا إسلام في دنيا ولا آخره إلا والعباس وارثه وموروثه» وقارن ذلك برواية النوبختي (فرق الشيعة ٤٢-٤٣) التي تدل على أن المهدي هو الذي غير اتجاه العباسيين في هذا المجال.

(١٣٨) انظر: البلاذري، أنساب ٣/٩٥ وما بعدها، الدينوري، الأخبار ٣٨٤ وما بعدها، اليعقوبي، مشاكلة ٢٤، الـطبـري، تاريخ ٧/٥٦٦ وما بعدها، المسعودي، مروج ٣/٣٠٩ وما بعدها، انظر. الدوري، العصر العباسي ٦١ وما بعدها، فاروق عمر، بحوث ٩٢ وما بعدها، م. ن، العباسيون ١/١٠٣ وما بعدها، م. ن، التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين ١٩٣ وما بعدها.

(١٣٩) البلاذري، أنساب ٣/٢٦٨، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٥١-٢٥٢، الطبري، تاريخه ٨/٨٩-٩٠، ابن عبد ربه، العقد ٤/٩٩، وانظر عن نظرة العباسيين إلى سلطتهم، اليعقوبي: تاريخ ٢/٤٩٢، ٥٢٥، ابن قتيبة، عيون ١/٢٠٤، البلاذري، أنساب ٩٨، وما بعدها، ق ٣/١٩٣، الطبري، تاريخ ٧/٥٦٦ وما بعدها، ٨/٩-١٠، ١٦، ١٧-١٨، ٢٢، ٧٤، ٢٣١، ٢٧٦-٢٧٧، ٥٠٣، ٥١٥، ٦٠٦، ٦٣١ وما بعدها، ٩/٢٩٦-٢٩٧، المسعـودي، مروج ٣/٣١١-٣١٢، ٣٣٤ الماوردي، نصيحة ٨٣، الذهبي، سير ٦/٧٦، القلقشندي، صبح ٥/٤٤٨.

لهم أثر كبير في جلب عواطف العامة والتحاقها بصفوفهم.

لكن العلاقة بين العباسيين والفقهاء لم تبق على هذا الشكل. إن اتجاه العباسيين نحو الأستبداد، وتوجه الكيانات الأخرى الفكرية والاجتماعية في المجتمع إلى تحقيق استقلال نظمها عن سيطرة السلطة، كوّن - تدريجياً - لدى العباسيين سياسة يمكن تسميتها بمحاولة سيطرة النظم السياسية على النظم الدينية. وقد يكون للفكرة الساسانية التي مثلها الكتاب في العصر العباسي الأول أثر في هذا التوجه[١٤٠].

وكانت أول محاولة في هذا الاتجاه في خلافة المنصور، إذ تشير الروايات إلى أنه أعلن رغبته لمالك بن أنس بأن يجعل الموطأ مرجعاً ويعممه، بحيث تُمنع الآراء المعارضة له، ويصبح للخلافة فقه موحد تتمكن السلطة من السيطرة عليه. إلا أن مالكاً رفض هذا الاقتراح، وأكد بأن للفقيه استقلال في اجتهاداته، وأن الاختلاف مشروع في الاجتهاد ليس لأحد أن يتحكم فيه: «إن لكل قوم سلف وأئمة، فإن رأى أمير المؤمنين - أعزه الله ونصره - إقرارهم على حالهم فليفعل»[١٤١]

واتضح في عهد هارون الرشيد أن فشل المنصور في محاولته لم يكن نهاية لاتجاه العباسيين نحو تحقيق إشراف الخلافة على النظم الدينية، فقد أحرز الرشيد نجاحاً حين أحدث منصب قاضي القضاة، وربطه بالخلافة. وبذلك تمكن الخليفة من الإشراف على الشؤون القضائية، وإن

---

(١٤٠) انظر أرثر كرستنس، إيران في عهد الساسانيين ٨٤ وما بعدها، ١٣٠ وما بعدها، أومن توملين، فلاسفة الشرق، ١٤٩-١٦٢ وما بعدها.

(١٤١) الإمامة والسياسة ٤١٢/١٠ وما بعدها، ابن عبد البر، الانتقاء ٤١، وهل كان لرأي ابن المقفع أثر في اتخاذ هذا القرار؟ إذ نعرف أن ابن المقفع يقف في رسالته (رسالة الصحابة) التي وجهها إلى المنصور على هذه النقطة ويطلب منه توحيد الأقضية وإنهاء الاختلاف فيها. وبالرغم من عدم معرفتنا بمدى العلاقة بين اقتراح ابن المقفع وتوجه المنصور لعمله، إلا أن الرسالة كتبت قبل أن يقترح المنصور على مالك هذا الرأي (توفي ابن المقفع سنة ١٤٢هـ وجرى الحديث بين المنصور ومالك بعد سنة ١٤٥هـ انظر: الإمامة والسياسة ٤١٢/١)، وانظر: ابن المقفع، رسالة الصحابة ٢٠٨: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتاج به كل قوم من سنة وقياس ثم نظر في ذلك أمير المؤمنين وأمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله ويعزم عليه عزماً وينهي عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً لرجونا أن يكون اجتماع السير قرينة لاجتماع الأمر برأي أمير المؤمنين وعلى لسانه»، وللمنصور محاولة مع أبي حنيفة لقد أراده أن يتولى القضاء إلا أنه رفض ذلك، انظر: الخطيب البغدادي، تاريخ ٢٢٨/١٣-٢٢٩. وذكر ابن عبد البر رواية أخرى تشير إلى أن المهدي أعاد المحاولة على مالك بن أنس لكنه رفض ذلك (الانتقاء ٤٠).

لم يستطع السيطرة على النظم الدينية كلها[142]. وكان من نتائج إحداث منصب قاضي القضاة أن توثقت الصلة بين الخلافة والفقهاء، وأن اكتسبت الخلافة، دعماً إسلامياً قوياً.

وحاولت الخلافة فرض وجهتها على الفقهاء في خلافة المأمون حين تدخل في أمور عقائدية، ولجأ إلى القوة في فرض رأيه (القول بخلق القرآن)، ووصل العباسيون بذلك ـ وهم في اتجاههم نحو الشمولية ـ إلى سياسة المحنة.

وهناك أسباب ممكنة اقترحها الباحثون في توضيح سياسة المحنة أو تفسير جوانب منها، إلا أن المشكلة الأساسية التي انضوت تحتها الأسباب الأخرى ما زالت تحتمل الخلاف[143]. ويبدو أن هناك عنصرين أساسيين أديا إلى المحنة يتلخص أحدهما في صراع السلطة السياسية مع النظم الدينية. وتمتد جذور هذا الصراع إلى فترة الراشدين، إلى خلافة عثمان، وقد ظهر نتيجة رغبة السلطة السياسية في ترسيخ وجودها في المجتمع وفي تحقيق المركزية[144]. واتضح بعد خلافة عبد الملك أن السلطة السياسية ما زالت ترغب في الإشراف على النظم الدينية، وبرز ذلك في رغبة الوليد بن عبد الملك وعمر بن عبد العزيز في توحيد القضاء وجعله على رأي واحد. ولكن لم تظهر هذه الرغبة إلى الوجود لتثير صراعاً علنياً حولها[145]. وكان توجه الأمويين إلى ذلك نتيجة حرصهم على إبعاد خطر المعارضة، وتحقيق المركزية في الخلافة. ثم جاءت محاولة المنصور ثم

---

(١٤٢) انظر الإمامة والسياسة ١/٤٣٧-٤٣٩، طاش كبرى زادة، طبقات الفقهاء ١٥، ويذكر الأصبهاني، حلية ٦/٣٣٤ محاولة أخرى لهارون الرشيد مع مالك في جعل الموطأ مرجعاً معمماً: «عن عبدالله بن الحكم عن مالك يقول: ساورني هارون الرشيد في ثلاث في أن يعلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه (...) فقلت يا أمير المؤمنين أما تعليق الموطأ في الكعبة فإن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع وتفرقوا في الآفاق وكل عند نفسه مصيب».

(١٤٣) انظر عن أسباب المحنة لملاحظة الآراء المختلفة: باتون ويلتر. م، أحمد بن حنبل والمحنة ٩٥ وما بعدها، جب، دراسات ١٤-١٥، الدوري، التكوين ٤٤، سورديل، الحضارة ١٢٩، وات، الفكر ١٢٧، فاروق عمر، بحوث ١١١ وما بعدها، ٢٤٢ وما بعدها، كاهن، تاريخ ١١٠، ١١٣، فيليب حتى، تاريخ العرب (المطول) ٢/٥١٧، شعبان، الدولة ٧٢-٧٤، فهمي جدعان، المحنة جدلية الديني والسياسي في الإسلام ٦٥ وما بعدها، ١١٣ وما بعدها، ٢٧٨ وما بعدها.

Watt, Islam 220 ff; Mathias Zahniser, Insighst from the othmaniyyua of al-jahiz into the religious policy of al-ma'mun 239-242; Gibb, Government 118, 120,122; Henry Laoust, Ahmad b.Hanbal EI2 1/272-273.

(١٤٤) مشكلة جمع القرآن هي من الأمثلة على ذلك.

(١٤٥) أبو زرعة، تاريخ ١/٢٠٢، ٦٠١.

الرشيد (إحداث منصب قاضي القضاة)، وأخيراً جاءت المحنة إثر تطور هذا الاتجاه في السلطة السياسية. ومن خلال ذلك يمكن القول بأن الدافع الأساسي الذي أدى إلى المحنة لم يكن إلا ذاتية تطور المؤسسة السياسية واستقلالها الذي دفع عجلة الخلافة إلى التوجه نحو السيطرة على النظم المستقلة التي لا تخضع لسلطان المؤسسة السياسية.

أما العنصر الثاني فهو الظروف الموضوعية التي أحاطت بالخلافة في عصر المأمون، فتوسّع نفوذ الفقهاء بين العامة الذين قاوموه في بغداد، وانتشار حركات الزندقة، وصراع المعارضة على السلطة، وحرص المأمون على دعم سلطات الخليفة وتوسيعها بحيث يمكنه أن يكون مركز توفيق بين التيارات المختلفة فيها، وعلاقة المعتزلة بالمأمون ورضاهم عن سياسته التي اتجهت إلى تقريبهم وتأييد آرائهم ودعمهم في وجه معارضيهم، إن كل هذه الأسباب هي التي شكلت الوجهة التي اتخذتها سياسة المحنة[١٤٦].

وهكذا فرض المأمون فكرة خلق القرآن على الفقهاء، واستمرت المحنة في عهد المعتصم والواثق، لكنها انتهت بالفشل نتيجة مقاومة الفقهاء لها. فقد كان تخلي المتوكل عنها انتصاراً واضحاً للفقهاء، وتحديداً حاسماً لسلطات الخليفة في الفترات التالية من الخلافة. وفشل العباسيون في إيجاد قاعدة عقائدية ـ فقهية يسيطرون عليها، بل كانت المحنة سبب زعزعة القاعدة الإسلامية التي استند عليها العباسيون. وتوجه الفقهاء بعد المحنة نحو التأكيد على استقلالهم واستقلال نظمهم عن المؤسسة السياسية. وبقيت الخلافة ـ مقابل ذلك ـ دون حماية، وتركت لتطورها الذاتي دون أن يكون للمفاهيم الإسلامية تأثيراً يذكر على اتجاه سيرها[١٤٧].

---

(١٤٦) انظر الدوري، التكوين ٤٤، جدعان، المحنة ٦٥ وما بعدها، ١١٣ وما بعدها، ٢٧٨ وما بعدها، لقد حاول المأمون تقوية سلطته وتوسيعها في تجربته مع علي بن موسى الرضا إلا أنه لم ينجح، واتخذ لقب الإمام في صراعه مع الأمين واستمر في استعماله ليدل على مكانته ومركزه، انظر عن سياسة المأمون في تولية علي الرضا عهده وفي المحنة: ابن خياط، تاريخ ٤٧٠-٤٧٣، اليعقوبي، تاريخ ٢/٥٧٢، الدينوري، الأخبار ٤٠١، الطبري، تاريخ ٨/٣٧٦، ٥١٥/ ٥٥٤-٥٥٥، ٦٣١-٦٤٧، ابن عبد ربه، العقد ٤/٥٠٠-٥٠١، حنبل بن اسحاق بن حنبل، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل ٣٥ وما بعدها، ٤٣ وما بعدها، ٧٩ وما بعدها، ابن طيفور، أحمد بن طاهر، كتاب بغداد ١٨٠-١٨٦، المسعودي، مروج ٤/٢٦-٢٨ المسعودي، التنبيه ٣٤٩-٣٥٠، الثعالبي، تحفة ٩٧، المقدسي، البدء ٦/١١٢ الجهشياري، الوزراء ٣١٦، التميمي، المحن ٤٣٨ ومابعدها، ابن الطقطقا، الفخري ٢١٦-٢١٨، صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد ابن حنبل ٤٩ وما بعدها، الأزدي، الموصل ٤١٢-٤١٤، ٤١٧ وما بعدها، ابن خلكان، وفيات ١/٦٤-٦٥، الذهبي، سير ١١/٢٣٧.

(١٤٧) انظر: جب، دراسات ١٨، الدوري، التكوين ٤٤، م. ن، الديمقراطية ٦٤-٦٥، Gibb, Government 120

ومن جهة أخرى اشترك الموالي في الثورة العباسية من منطلقات إسلامية كالعدالة والمساواة(١٤٨)، ونتج عن ذلك أن توجه العباسيون إلى إشراكهم في الحكم، وإعطائهم مناصب قيادية في الخلافة. ولعل اتجاه العباسيين الإسلامي، وسياستهم في ضرب القبلية التي تقلص نفوذها أمام توسع الاتجاه الإسلامي.

وقد انخرط قسم من الموالي الفرس في الاتجاه الإسلامي، وأصبحوا جزءاً منه. وانبعث تيار من قسم آخر يمثل في اتجاهه التراث الساساني في الحكم والادارة، وتوسع نشاط هذا التيار لاستلامه مناصب إدارية وعسكرية هامة (الكتابة، والوزارة، وقيادة الجيش). وقد ظهرت بدايات في هذا الاتجاه في أواخر الحكم الأموي (هشام بن عبد الملك وخلفاؤه)(١٤٩)، إلا أن القبلية وقوة الاتجاه الإسلامي لم تمكن من توسع مفاهيم هذا التيار في الخلافة الأموية. ويبدو أن الثورة العباسية أسرعت في توسع نفوذه، وفسحت المجال أمام تأثيره.

وربما كان المنحى الذي اتخذه الكتاب في نظرتهم إلى الحكم يتلاءم وظروف الخلافة العباسية. فالمركزية الشديدة في الادارة ومبدأ السلطات الواسعة للحاكم، كإشرافه على النظم الإدارية والعسكرية والدينية(١٥٠)، بدت للعباسيين مناسبة في تحقيق استقرارهم وتوطيد قاعدة حكمهم، إلا أن المشكلة كانت في عدم وجود مؤسسات تحمي الخلافة من سيطرة تلك المفاهيم عليها، وتضمن لها السير في اتجاهها الإسلامي.

ولعل رسالة الصحابة التي ألفها ابن المقفع، ووجهها إلى المنصور، تساعدنا في ملاحظة اتجاه تفكير الكتاب، وأثره على الخلافة في تطورها. فقد نبّه الخليفة إلى أن الثورة العباسية كشفت عن مراكز قوى مختلفة في الخلافة: خراسان، والعراق (الكوفة، والبصرة)، وهما أساس الدولة وعصبة الخلافة وقاعدتها. ثم يذكر الشام والحجاز(١٥١). ويلاحظ أن تقسيمه لمراكز القوى جغرافي في الأساس، وذلك لا يعني ـ بالضرورة ـ أن العصبية الإقليمية هي الأصل. بل إن الشام تمثل القوى المؤيدة للأمويين، في حين أن الحجاز يبرز القوى التي تمثل تراث الصحابة، وفكرة موطن الإسلام الأول.

---

(١٤٨) انظر عبد الحميد بن يحيى الكاتب ١٩٨ـ٢٠١، ٢٠٩ وما بعدها: يقول عبد الحميد بن يحيى في رسالة بعثها إلى نصر بن سيار عن الثورة العباسية: «وتذكروا ما هم به حديثو عهد من عبادة النيران والأوثان (. . .) فقد ادعوا الإسلام جاهلين به وسألوكم بحقه تاركين له وقاتلوكم عليه مقصرين عنه».

(١٤٩) عبد الحميد بن يحيى الكاتب هو نموذج جيد له، انظر عن آرائه عبد الحميد بن يحيى ٢١٥ وما بعدها، ٢٨١ وما بعدها.

(١٥٠) ويتمثل ذلك في كتاب التاج في أخلاق الملوك (المنسوب خطأً للجاحظ) ٢٥ وما بعدها، وفي مؤلفات ابن المقفع كرسالة الصحابة ١٩٣ وما بعدها، والأدب الصغير والأدب الكبير ٦٨ وما بعدها.

(١٥١) ابن المقفع، رسالة ٢٠٤ وما بعدها، ٢١٠، ٢٢٠.

ويذكر ابن المقفع في مطلع الرسالة ضرورة إصلاح الجند، وتخليصهم من الفوضى التي تسودهم ويؤكد على أهمية ربطهم بالخلافة[152]. ثم يذكر ضرورة تكوين إدارة مركزية تربط أجزاء الخلافة بالمركز، وذلك يتسنى بتوظيف ذوي الخبرة والكفاءة والتجربة (الكتاب). ويوصيه بأن يستعمل العباسيين والهاشميين عامة في الإدارة ليتسنى للخليفة الإشراف المباشر على شؤون الخلافة. ويعني ذلك إيجاد أسرة مالكة يربطها مبدأ الحفاظ على السلطة[153].

ويؤكد ابن المقفع على إيجاد صيغة فقهية موحدة في الأقضية والأحكام، يقررها الخليفة ويفرضها على الجميع، لانهاء الاختلاف والتنوع الذي يشكل خطراً على «اجتماع الأمر»[154]. ثم يذكر ضرورة إجراء إصلاح في الخراج وطرق جبايته (العودة إلى نظام المقاسمة)، وأخذ الجباية من الجند، وإعطائها إلى «ذوي الخبرة»[155].

وليس لدينا ما يدل على وصول رسالة ابن المقفع إلى يد المنصور، أوعزم المنصور على تنفيذ خطط ابن المقفع. والمهم هنا أن خطته تمثل اتجاه تفكير الكتاب في أمور الخلافة، ووجهة نظرهم في طرق حل مشاكلها.

لقد ساعدت الظروف التي مرت بها الدعوة والثورة العباسية على ظهور مؤسسة جديدة هي الوزارة، وذلك باتخاذ أبي سلمة الخلال لقب وزير آل محمد. ولقد كانت الظروف مهيأة لأن تكون الوزراة - إذا أخذنا ظروف نشأتها بعين الاعتبار - مؤسسة، بل وتكون مستقلة لا تخضع - بالضرورة - لسيطرة الخلافة. إلا أن التطورات التي حدثت بعد قيام الدولة، وحرص العباسيين على شمول سلطتهم، دفعت بالوزارة إلى أن تصبح منصباً إدارياً يرتبط كلياً بالخليفة، دون أن يكون له كيان خاص به. وبذلك أصبحت الوزارة - ابتداءً - شبيهة بالكتابة التي عرفها العصر الأموي[156].

---

(١٥٢) ن.م، ١٩ وما بعدها.

(١٥٣) ن.م، ٢١٣ وما بعدها.

(١٥٤) ن.م، ٢٠٦ وما بعدها.

(١٥٥) ن.م، ٢٠٠، ٢١٨-٢١٩ وانظر عن هذه الرسالة وعن آراء ابن المقفع، رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ١٠٣ وما بعدها، س.د. جواتين، دراسات في النظم والتاريخ الإسلامي ٥٧ وما بعدها، وات، الفكر ١٠٨ وما بعدها، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ٦٩-٧٠، ف. جبرييلي، زندقة ابن المقفع ٤٠ وما بعدها.

F.Gabrielli, Ibn al Muqaffa EI₂ 3/883 ff.

(١٥٦) ابن الطقطقا، الفخري ١٧٤، وانظر عن الوزراة الدوري، النظم ١٥٩ ومابعدها، جوايتن، دراسات ٧٩ وما بعدها

وحين جاء المنصور، وبدأ بتنظيماته التي شكلت القاعدة الحقيقية للخلافة العباسية، ظهر واضحاً أن اتجاه العباسيين كان نحو سيطرة شاملة على شؤون الخلافة ونظمها. لقد شرع المنصور في تأسيس جيش نظامي من العرب والموالي يرتبط بالخليفة بالولاء الشخصي، وتخلص من خطر العصبية القبلية، إلا أنه أوجد في الوقت نفسه قوة ما لبثت أن هددت الخلافة نفسها. لقد ساهم الجيش في دعم الخلافة ومكنها من تنفيذ سياستها وضرب القوى المعارضة لها خلال القرن الأول من الخلافة العباسية. إلا أن عدم قيام الجيش على أسس إسلامية ثابتة، وعدم وجود قوى تحد من سلطته عند الضرورة فتحت الباب أمام الجيش ليستولي على مقاليد الأمور، وبذلك أصبح الجيش ـ بعد الواثق ـ المحرك الأساسي في الخلافة(١٥٧).

وسعى المنصور وخلفاؤه إلى تكوين إدارة مركزية يشرف عليها الخليفة مباشرة، وحققوا رغبتهم. فأصبحت الوزارة والكتابة ـ كما كان الجيش ـ تحت إشراف الخليفة. وجرت تصفيات حين شعر الخليفة بخطر على سلطته (مثل ما حدث لأبي مسلم والبرامكة وبني سهل)(١٥٨).

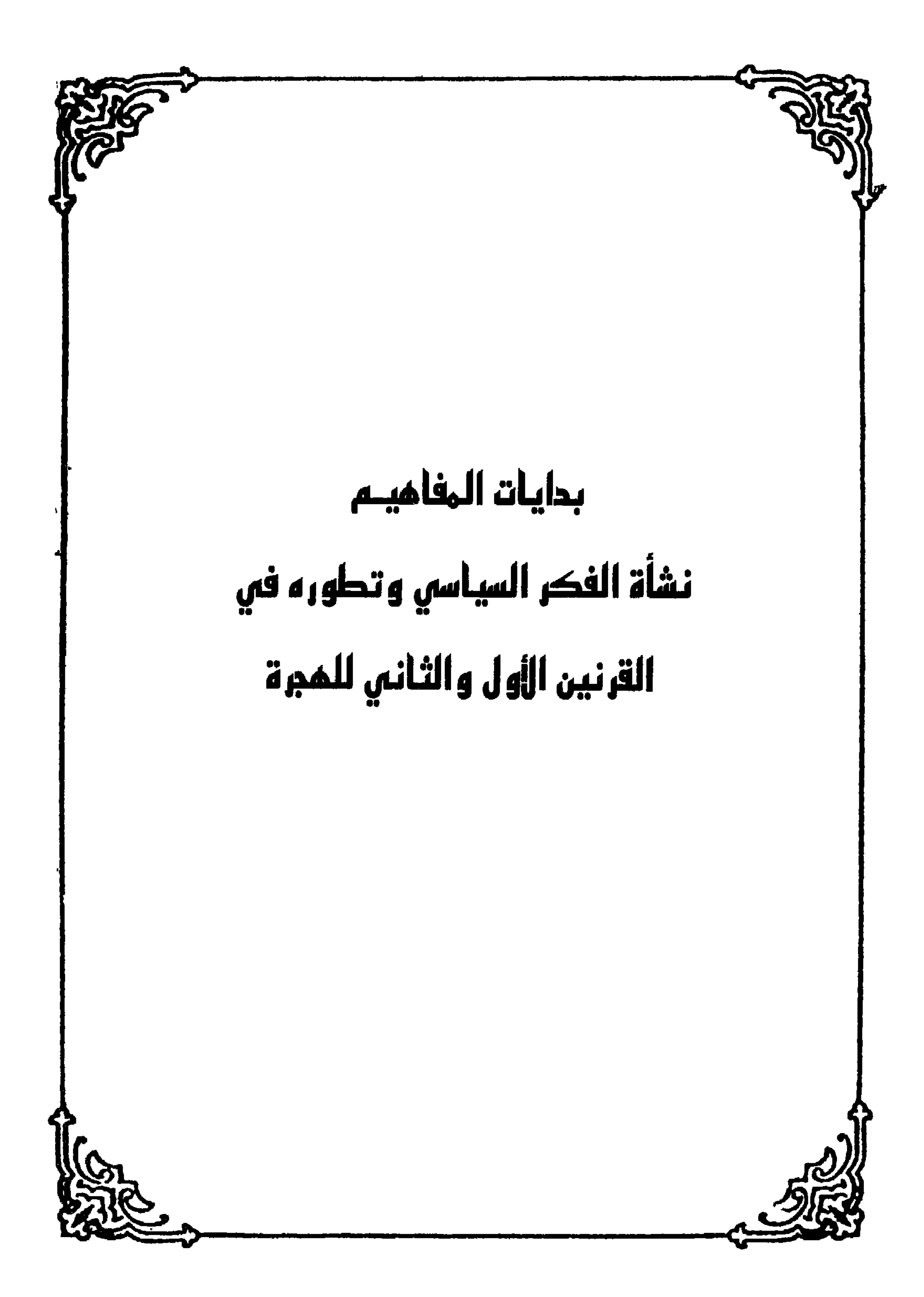
وقد حاول هؤلاء الخلفاء فعلاً أن يضعوا النظم الدينية تحت سيطرتهم (المنصور في محاولته مع مالك بن أنس، والرشيد في إحداثه منصب قاضي القضاة، والمأمون في محاولته في المحنة) إلا أن المحاولة الأخيرة أتت بنتائج سيئة على الخلافة، وزعزعت قاعدة الخلافة الإسلامية.

ويظهر من ذلك أن الخلافة دُفعت ـ نتيجة القوى التي شكلتها (الجيش، والكتاب، والعباسيون) ـ نحو الاستبداد والحكم المطلق. وأُهملت المبادىء الأساسية التي نادت بها أثناء الدعوة، وفي بداية تأسيس الخلافة العباسية، كتطبيق أحكام الشريعة، وتحقيق العدالة والمساواة. فلم يستطع العباسيون إيجاد مؤسسات تضمن لهم السير حسب تلك المفاهيم وتحميهم من الأخطار التي هدمت أسس خلافتهم في النهاية. فقد لعب تيار الكتاب دوراً كبيراً في إبعاد الخلافة عن أسسها الإسلامية، كما كان الجيش السبب الرئيسي الذي أطاح بها بعد قرن من تأسيسها.

---

(١٥٧) انظر: الدوري، الديمقراطية ٦٤ ;Gibb, Government 120

(١٥٨) انظر ابن قتيبة، عيون ١/ ٤٥: «وفي كتاب للهند: إذا كان الوزير يساوي الملك في المال والهيبة والطاعة من الناس فليصرعه الملك وإن لم يفعل فليعلم أنه هو المصروع».



بدايات المفاهيم

نشأة الفكر السياسي وتطوره في القرنين الأول والثاني للهجرة

أ ـ المحيط الفكري والسياسي: مؤثرات في الفكر السياسي:

اسهمت في نشـأة الفكـر السياسي وتكوينه عند أهل السنة في القرنين الأول والثاني للهجرة ثلاثـة عوامل رئيسية، يمكن تحديدها في علاقة الفقهاء بالخلافة الأموية ثم العباسية، وعلاقتهم بالحـركات المعارضة (الخوارج ثم الشيعة)، وعلاقتهم بالكُتّاب الذين مثلوا أفكاراً سياسية كانت سائدة في المنطقة قبل مجيء الإسلام، (وأهمها التقاليد السياسية الساسانية).

ففيما يتعلق بالعامل الأول يظهر أن التطور الذي أدى إلى انتقال السلطة إلى الأمويين لم يكن مجهول التوجه في نظر الاتجاه الإسلامي. إن الفتنة في خلافة عثمان، واستمرار حالة الاضطراب بعد مقتله دفعت الاتجاه الإسلامي إلى الانحياز تدريجياً ـ لا سيما بعد مقتل علي ـ إلى صفوف معاوية. لقد أيد الاتجاه الإسلامي علياً بشكل عام، بيد أنه لم يجد طريقاً للخلاص إذا أراد حفظ وحدة الجماعة أمام توسع ونشاط النفوذ القبلي الذي يرفض السلطة المركزية ويهدد كيان وحدة الجماعة، إلا أن يتجه نحو الحياد المؤقت لينحاز عملياً إلى جانب معاوية. لقد كان موقف الحسن ابن علي من معاوية، وتنازله عن الخلافة لصالحه يعبّر عن شعور الاتجاه الإسلامي وموقفه في تلك الفترة. فقد كان هذا الاتجاه أمام خيارين، الرضا بسلطة معاوية، أو الاعتراف بالفوضى القبلية وقبولها. فلم يتأخر الاتجاه الإسلامي عن التوجه نحو الخيار الأول ما دام وسط ظروف لم يستطع السيطرة عليها، وما دامت الفورة القبلية تهدد كيان الجماعة، فرضي الاتجاه الإسلامي في النهاية ـ مضطراً ـ بخلافة معاوية[1].

إن شروع الخـلافة الأموية في تنفيذ سياستها وإدخالها عناصر وأساليب جديدة في الحكم ـ كولاية العهد ـ دفع الاتجاه الإسلامي إلى إعادة النظر في موقفه من الأمويين، فعارض فكرة ولاية العهـد التي ابتدعها معاوية. وقد تمثلت هذه المعارضة في موقف أولاد الصحابة الذين اتخذوا المدينة ـ المعقل الأول للإسلام ـ مقراً لهم. فعندما نفّذ معاوية رغبته في ولاية العهد باستعمال القوة، انقلبت المعارضة إلى ثورة مسلحة عندما رأت الفرصة مهيأة لذلك (ثورة الحسين بن علي، ومن بعـده ثورة ابن الـزبير)، ورفعت شعـاراتها المتمثلة في العودة إلى الشورى، وأحقية أولاد

---

(١) انـظر الفصـل الأول من الدراسة ٢٨ـ٢٩، وانظر: الدوري، صدر الإسلام ٥٨ وما بعدها، م.ن، التكوين ٣٩ـ٤٠، جب، دراسات ٩ـ١٠، ٥٣ـ٥٤؛ M.Hinds, The Murder 450,467 ff

الصحابة في الحكم، وتطبيق أحكام الدين، وتحقيق العدالة[2].

وانتهت تجربة ابن الزبير بضربات الأمويين العسكرية (مثلما حدث للثورات الأخرى المعاصرة له) بعد أن تخلى عنه قسم من الاتجاه الإسلامي، وآثر الحياد أو الوقوف إلى جانب عبد الملك رغبة في تجنب الفتنة، وحفظ وحدة الجماعة[3]. لكن ما حدث كان ـ من ناحية أخرى ـ عاملاً رئيسياً في تجذر العداء بين الاتجاه الإسلامي والأمويين. وازداد العداء كلما حاول الأمويون التمسك بولاية العهد، والسعي إلى مركزية السلطة، وكلما زاد تأكيدهم على مفهوم الدولة.

وهكذا قامت ثورة المطرّف بن المغيرة بن شعبة باسم الشورى والعمل بالكتاب والسنّة وإقامة العدل (العراق سنة ٧٧هـ/ ٦٩٦م)[4]. وأعقبتها ثورة ابن الأشعث التي شارك فيها قسم كبير من الفقهاء الذين عبّروا عن سخطهم على الأمويين (انتهت في العراق سنة ٨٢هـ/ ٧٠١م). ويلاحظ أن تأكيداً كبيراً جرى على العمل بالكتاب والسنّة، وتطبيق العدالة؛ كما كانت معارضة واضحة لمحاولة الأمويين تحقيق المركزية، وتأكيد مفهوم السلطة، واستعمال العنف في فرض السيطرة على القبائل والأمصار[5].

---

(٢) انظر الفصل الأول من الدراسة ٣١-٣٢، ٣٤.

(٣) انظر عن موقف عبد الله بن عمر وابن عباس وابن الزبير، الطبري، تاريخ ٥/٣٤٣: يقول ابن عمر لابن الزبير وللحسين بن علي لرفضهما بيعة يزيد بعد أن بايع هو له «اتقيا الله ولا تفرقا جماعة المسلمين»، وعن موقف محمد ابن الحنفية وسعيد بن المسيب وابن عباس، ابن سعد، طبقات ٥/٧٨-٧٩، البلاذري، أنساب ٥/١٩٥-١٩٦، ق ٣/ ٤٠، ٣/ ٢٧٠-٢٩٤، الطبري، تاريخ ٦/١٣٨، ٤١٦، ابن أعثم، الفتوح ٥/١٦٣-١٦٤، ٦/٢٧٣-٢٧٤، ٣٥٥ وما بعدها، ٣٩٢-٣٩٣، المقدسي، البدء ٦/ ٢٠ وما بعدها، التميمي، المحن ٢٩١، ابن خلكان، وفيات ٤/١٧٢، ابن عساكر، تاريخ عـ جا ـ عـ زي/٤٤٤ وما بعدها، الذهبي، سير ٤/١١، ١٢٢ وما بعدها.

(٤) الطبري، تاريخ ٦/٢٧٨، ٢٩٣: يقول المطرّف في رسالة بعث بها إلى بكير بن هارون البجلي «أما بعد فإنا ندعوكم إلى كتاب الله وسُنة نبيه وإلى جهاد من عَند الحق واستأثر بالفيء وترك حكم الكتاب فإذ ظهر الحق ودفع الباطل وكانت كلمة الله هي العليا جعلنا هذا الأمر شورى بين الأمة يرتضي المسلمون لأنفسهم الرضا».

(٥) ابن سعد، طبقات ٦/١٨٥: «كان سعيد بن جبير يقول يوم دير الجماجم وهم يقاتلون قاتلوهم على جورهم في الحكم وخروجهم من الدين وتجبرهم على عباد الله وإماتتهم الصلاة واستذلالهم المسلمين»، وانظر عن ثورة ابن الأشعث ولأسباب اشتراك الفقهاء فيها، ابن خياط، تاريخ ٢٨٠ وما بعدها، البخاري، التاريخ الكبير ٤/١-٣٩٩-٤٠٠، الإمامة والسياسة، ١/٢٦٦، ٢٨١، ٢٨٥-٢٨٦، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٣١ وما بعدها، ابن سعد، طبقات ٦/١٨٣-١٨٥، ٧/١-١١٨-١٢٠، الدينوري، الأخبار ٣١٧ وما بعدها، ابن قتيبة، المعارف ٤٤٥-٤٤٦، ابن عبد ربه، العقد ٢/٤٦٤، ٥/٣٢، ٥٤-٥٥، الطبري، تاريخ ٦/٣٣٦ وما بعدها، ٣٤١ وما بعدها، ٣٤٩ وما بعدها، ٣٥٧-٣٥٨، ٣٧٥ وما بعدها، ٤٨٧ وما بعدها، ابن أعثم، الفتوح ٧/٨٦ وما بعدها،

إلا أن قسماً من الفقهاء آمن بأن الخروج يؤدي إلى الفتنة والفوضى وسفك الدماء أكثر مما يؤدي إلى نتائج إيجابية، لذا بقي على موقفه محايداً لا يؤيد ثورة ابن الأشعث، رغم إلحاح القراء على إشراك أكبر عدد ممكن من ممثلي الاتجاه الإسلامي. وقد وجد هذا التيار (اللاعنفي) ممثلاً كبيراً في شخصية الحسن البصري الذي أدان الخروج وسفك الدماء، وإفساح المجال للفتنة، رغبة في الوحدة والهدوء، وحرصاً على تجنب الفتنة. لا لأنه «رجل مراء مداهن» كما اتهمه القراء[٦]. ويبدو أن دافع هؤلاء الفقهاء الذين لم يرغبوا في الخروج لتغيير الواقع، هو إدراكهم عدم وجود البديل الواقعي والعملي للأمويين، وقد كان فشل الثورات ـ من ناحية أخرى ـ تأكيداً لادراكهم هذا.

ومع ذلك بقي تيار من الفقهاء يرى في القوة والثورة سبيلاً لحل المشاكل، ولاسقاط الحكم الأموي. ونتيجة لهذا الشعور شهدت الفترة الأخيرة من الخلافة الأموية ثورات عديدة قامت باسم الإسلام والشورى والعمل بالكتاب والسنّة، مثل ثورة يزيد بن المهلّب التي قامت في البصرة (١٠١هـ/ ٧١٩م) باسم الإسلام، واتخذت سُنّة العمرين والعمل بالكتاب والسنّة شعاراً لها[٧]. غير أن الحسن البصري عارضها بأنها اتخذت الإسلام ستاراً لها، وحثّ الناس على عدم الاشتراك فيها[٨]. أما الثورة التي قام بها الحارث بن سريج فقد طالبت بوضوح بالبيعة للرضا، والعمل بالكتاب والسنّة، واستعمال أهل الخير والفضل، إضافة إلى تركيزها على حقوق الموالي. لكن فشلها في النهاية في الحصول على دعم كاف من ممثلي الاتجاه الإسلامي، أبقاها مقصورة على قبائل تميم والأزد. وانتهت دون أن تحقق نجاحاً[٩]. ولم يأت تتابع الثورات بنتيجة، ولم يحقق

= ٩٠ وما بعدها، ١١٥ وما بعدها، وكيع محمد بن خلف بن حيان، أخبار القضاة ١/٣٠٧ـ٣٠٨، التميمي، المحن، ١٩٤ وما بعدها، ٢٠٤ وما بعدها، المسعودي، التنبيه ٣١٤، المسعودي، مروج ٣/١٣٨ـ١٣٩، ١٧٣، المقدسي، البدء ٦/٣٥ وما بعدها، عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، قاضي القضاة، تثبيت دلائل النبوة ٢/٥٩٣، الأصبهاني، حلية ٤/٢٩٣ وما بعدها، ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/١٧١ـ١٧٢، ابن عساكر، تاريخ عـ ـ أ/٢٠٨ وما بعدها، ابن حجر، تهذيب ٤/١٢، ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج، صفة الصفوة ٣/٧٩ـ٨٥، الذهبي، سير ٤/٣٠٤ ومابعدها، ٣٢٨ وما بعدها، ٣٣٨ وما بعدها، الذهبي، تذكرة الحفاظ ١/٧٦ـ٧٧، ٨٥ـ٨٦.

(٦) انظر عن موقف الحسن البصري من ثورة ابن الأشعث، ابن سعد، طبقات ٧/١ـ١١٨ـ١١٩، ٦/١٨٤ اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٣٣، وكيع، أخبار القضاة، ١/٣٠٧ـ٣٠٨، ابن أعثم، الفتوح ٧/١٠٦، ابن النديم، الفهرست ٢٠٢، الذهبي، سير ٤/٢٤٧.

(٧) انظر عن تفاصيل الثورة، الطبري، تاريخ ٦/٥٧٨ وما بعدها، ٥٨٧ وما بعدها، ٥٩٤ وما بعدها، ابن أعثم، الفتوح ٧/٢٤٦ وما بعدها، المسعودي، مروج ٣/٢١٠ وما بعدها، الأصفهاني، الأغاني ١٤/٢٤٧.

(٨) انظر عن موقف الحسن من الثورة، ابن سعد، طبقات ٧/١ـ١١٩، الطبري، تاريخ ٦/٥٨٧ـ٥٨٨، ٥٩٤ ابن أعثم، الفتوح ٧/٢٤٦ـ٢٤٧، ٢٤٩ـ٢٥٠، وكيع، أخبار القضاة ١/٣٠٧ـ٣٠٨.

(٩) انظر عن تفاصيل الثورة، الطبري، تاريخ ٧/٩٥ وما بعدها، ٢٩٣ وما بعدها، ٣٠٩ وما بعدها، ٣٣١ وما =

نجاحاً في تحقيق الأهداف. وكان هذا الفشل تأييداً عملياً لموقف الذين لا يرون الثورة.

بقي علينا ـ قبل أن ننتقل للنظر في موقف هؤلاء الذين لم يروا الخروج ـ أن نلاحظ أن الثورة المسلحة، واستعمال القوة، كانت بديلاً لمؤسسات تعبر الحركات المعارضة عن آرائها من خلالها بطرق سلمية. وكانت النتيجة الأخرى لعدم وجود مؤسسات تركيز الحركات المعارضة على شخصية الخليفة أو الوالي وصفاته. وسيؤثر ذلك بدوره على الفكر السياسي.

ولا بد من الإشارة إلى التوجه الآخر من الاتجاه الإسلامي الذي لم يرَ في الثورة طريقاً للتعبير عن الرأي وتغيير الواقع. فوسط الظروف التي انتقلت فيها الخلافة إلى الأمويين كانت المشكلة هي اختيار أحد الأمرين الفوضى القبلية، أو سلطة معاوية. أما بعد انتقال الخلافة إلى الأمويين فقد أصبحت المشكلة لا تقتصر على أحد الاختيارين، فقد تكونت اتجاهات سياسية عديدة داخل الجماعة الإسلامية تمثل بديلاً (الخوارج، والشيعة، وابن الزبير) للأمويين، ولم تكن الفوضى القبلية طرفاً في النزاع، وإن كانت تشكل جانباً مهما في الحركات المعارضة في بعض الأحيان. وبعد أن فشل الحسين بن علي في ثورته، وتلاه المختار بن أبي عبيد الثقفي ثم ابن الزبير، وبدت المشكلة واضحة أمام هذا الطرف من الاتجاه الإسلامي بأنها اختيار بين الفتنة أو الرضى بالأمويين، من أجل الحفاظ على وحدة الجماعة، وتحقيق الهدوء، لتتعمق المفاهيم الإسلامية في المجتمع. فلم يتوان هذا الطرف من الاتجاه الإسلامي عن اختيار الجماعة.

وأسفر هذا الموقف عن علاقة متميزة بالخلافة الأموية، واستلم هؤلاء الفقهاء مناصب قضائية، وحاولوا التقرب من الأمّويين، وسعوا إلى توجيههم نحو تمثل المفاهيم الإسلامية[10]. وقد يرى

= بعدها، ٣٣٩ وما بعدها، ابن خياط، تاريخ ٣٤٦، ٣٨٣، وانظر ولهاوزن، الدولة العربية ٤٤١ وما بعدها، فان فلوتن، السيطرة العربية ١١٧ وما بعدها، الدوري، صدر الإسلام ٦٢، م.ن، العصر العباسي ١٨، بيضون، الدولة العربية والمعارضة ٣٤ وما بعدها.

(١٠) ومن أبرزهم الزهري، ورجاء بن حيوة، والحسن البصري، وسعيد بن جبير، والشعبي، انظر عن ذلك ابن قتيبة، المعارف ٤٣١ وما بعدها ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٧٢، ابن سعد، طبقات ٧/١ـ١١٦، ابن حبيب، المحبر ٣٧٨ـ٣٧٩، ابن عبد ربه، العقد ٣٤/١، ٥٨، ١٦٧/٤ـ١٦٨، البسوي، المعرفة ٣٣٨/٣ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥٥٤/٦، المسعودي، مروج ٢١٢/٣، التميمي، المحن ٢١٩، ابن خلكان، وفيات ٧١/٢، ٧٨/٤، المرزباني، معجم الشعراء، ٤١٣، الشيرازي، طبقات الفقهاء ٧٥، الغزالي، إحياء علوم الدين ٨٩٧/٥ـ٨٩٨، ١٢٥٧/٧، القرطبي، الزهد ٧٧ـ٧٨، ابن عساكر، تاريخ عـ ـأ/١٥٣، ١٦٥، ٢١٨، ابن عساكر، الزهري ١٣ وما بعدها، الأصبهاني، حلية ١٣٤/٢، ١٤٩ـ١٥٠ ابن حجر، تهذيب ١٢/٤، ابن الجوزي، صفة ٢١٤/٤، الذهبي، سير ٥٥٧/٤، ٥٧٢ الذهبي، تذكرة ٧٨/١، ١٠٨ـ١١٣، ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب ١٦٢/١ـ١٦٣، الشريف المرتضى، أمالي ١٥٨/١ـ١٥٩، اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان ٢٦٠/١ـ٢٦١، الكتبي، فوات الوفيات ٣٧/٢.

البعض أن اتفاقاً أو تفاهماً قد تم بين هؤلاء الفقهاء وبين الأمويين، غير أن فحص العلاقة بدقة يبين أن دوافع الفقهاء هي التي اضطرتهم لاتخاذ هذا الموقف. فالحسن البصري، أكبر ممثل للتيار السلمي لدرجة أنه اتهم بالمراءاة والمداهنة، ورغم استلامه القضاء في بعض الفترات[11]، يضمر كرهاً شديداً للأمويين، يظهره بعض الأحيان[12].

ووصلت العلاقات بين الفقهاء والخلافة الأموية أوجها في خلافة عمر بن عبد العزيز لرغبته في الاستجابة لطلبات الفقهاء، ولحسن نواياه في السير حسب ما تقتضيه المفاهيم الإسلامية. ونتج عن ذلك أن توجه الفقهاء إلى التعاون معه، ودعمه، والدفاع عنه[13]، حتى أننا لا نجد على ألسنتهم أي انتقاد له. في حين كانت نظرتهم للخلفاء الآخرين تصل ـ أحياناً ـ درجة الاستنكار[14]. وتأكدت صورة عمر بن عبد العزيز في الفترات اللاحقة، إلى أن أصبحت صورة نموذجية للخليفة العادل[15]. لكن فترة خلافته كانت قصيرة لم تسمح بإحداث تغييرات جذرية في

---

(١١) ابن سعد، طبقات ١/٧-١١٦، الطبري، تاريخ ٥٥٤/٦، ابن عبد ربه، العقد ١٦٧/٤، ٥٠/٥، وكيع، أخبار القضاة ٢١٣ وما بعدها، الذهبي، سير ٥٧٢/٤، الذهبي، تذكرة ٧١/١.

(١٢) انظر ابن قتيبة، المعارف ٤٤١، ابن سعد، طبقات ١/٧-١٢٨، الطبري، تاريخ ٥٨٧/٦-٥٨٨، الطبري، ذيل المذيل ٦٣٨/١١، ابن عساكر، الزهري ١٣ وما بعدها، الملطي، التنبيه ١٨١ «أتى رجل الحسن فقال يا أبا سعيد إن هؤلاء استنفروني لأقاتل الخوارج فما ترى، فقال إن هؤلاء أخرجتهم ذنوب هؤلاء وإن هؤلاء يرسلونك لتقاتل ذنوبهم» ويلاحظ هذا الشعور أيضاً في جمع وتدوين أخبار السيرة وروايتها حتى قال عبد الملك لسليمان متحدثاً عن كتاب لأبان بن عثمان في السيرة «ما حاجتك أن تقدم بكتاب ليس لنا فيه فضل تعرف فيه أهل الشام أموراً لا نريد أن يعرفوها» الزبير بن بكار، الأخبار ٣٣١-٣٣٣، وانظر، رضوان السيد، الجهاد والجماعة: دراسة في دور علماء الشام في تكوين مذهب أهل السنة، (دراسات الجامعة الأردنية ٣/١٢) ٩ وما بعدها.

(١٣) انظر عن بعض الرسائل الموجهة إلى عمر بن عبد العزيز في العدل والمساواة وتطبيق أحكام الدين والاستشارة بالعلماء، البسوي، المعرفة ٣٣٨/٣-٣٤٥، ابن عبد ربه، العقد ٣٤/١-٣٦، الأصبهاني، حلية ١٣٤/٢-١٤٠، ١٤٨، ٣١٢/٦-٣١٤، عبد الجبار، طبقات المعتزلة ٢٣٠ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات ٢٥-٢٧، ١٢١، ابن المرتضى، المنية ١٣٧، الشيرازي، جمهرة الإسلام ١٧٤-١٧٦.

(١٤) يقول المقريزي: «وكان مما ضرب الحجاج الدراهم البيض ونقش عليها (قل هو الله أحد) فقال القراء قاتل الله الحجاج أي شيء صنع للناس الآن يأخذه الجنب والحائض» المقريزي، الإغاثة ٥٧، المقريزي، شذور العقود ١٥، الماوردي، الأحكام السلطانية ١٩٦، القلقشندي، صبح الأعشى ٤٨٣/١، قدامة بن جعفر، الخراج ٥٩، وانظر عن عدم رغبة بعض الفقهاء في مخالطة الأمويين، الصنعاني، المصنف ٣٨٣/٢-٣٨٥، ابن عساكر، الزهري ١٣ وما بعدها، الغزالي، إحياء ٨٩٧/٥-٨٩٨، وكيع، أخبار ٢٦/١، البغدادي، تاريخ ٣٦٢/١٣-٣٦٧، ابن حجر، تهذيب ٤٠٢/١٥، الذهبي، تذكرة ١٦٨/١.

(١٥) انظر أبو يوسف، الخراج ٩٣-٩٥.

واقع الخلافة، أو في العلاقة بين الفقهاء والخلافة، فعاد الوضع بعد وفاته إلى توتره المعتاد، لا يحبذ الفقهاء إقامة علاقات متينة بالخلافة، ويقفون في الوقت نفسه معارضين للثورة المسلحة[١٦].
على أن ذلك لم يمنع قسماً من الفقهاء من تأييد أحد الطرفين من الأمويين عند الخلاف بينهما، فقد كان أتباع غيلان الدمشقي الذين لُقبوا بالقدرية من مؤيدي يزيد بن الوليد في ثورته على الوليد ابن يزيد، ويظهر أثرهم في اتخاذ الثورة سمات إسلامية، حين أكد يزيد بن الوليد على العمل بالكتاب والسنّة والحكم بالعدالة والعودة إلى الشورى. فلم يكن غريباً بعد ذلك أن نجد روايات كثيرة عن فسق الوليد بن يزيد[١٧].

ويظهر أن موقف الفقهاء السلمي أثر ايجابياً على سير الخلافة، لكن العلاقة بين الفقهاء والخلافة لم تكن متكافئة ومحددة، لذا لم يستطع الفقهاء تغيير مجرى تطور الخلافة، ولم يتمكنوا من متابعة علاقاتهم بها في المستوى نفسه، لعدم وجود مؤسسات تضمن لهم ذلك، ولعدم استقرار مؤسسة الخلافة على أسلوب معين. فقد كانت العلاقة تتحدد نتيجة تطور الأحداث، وسعي الأمويين إلى التكيف معها. فنتج عن ذلك ـ في خاتمة المطاف ـ أن تأكد لدى هؤلاء الفقهاء المسالمين بأن الخلافة الأموية بعيدة عن مثلهم.

وقد تكون المواقف العملية مضللة أحياناً في تقييم الأفكار الحقيقية. لذا فإن دراسة النشاط الفكري الذي له صلة بالعلاقة بين الاتجاه الإسلامي والخلافة الأموية تكتسب أهمية خاصة، إذ تساعد على فهم أدق للأفكار الحقيقية الكامنة في الاتجاه الإسلامي. كما أن دراسة النقاش الذي دار حول فكرة الجبر والاختيار تساعدنا في ذلك.

وحين حاول الأمويون دعم شرعية خلافتهم بالاستناد إلى فكرة الجبر، وبالتركيز على مفهوم الطاعة والجماعة وانكار الفتنة[١٨] توجه الفقهاء ـ لا سيما بعد ثورة ابن الزبير[١٩] ـ نحو رفض فكرة الجبر التي تقول أن الأفعال والأعمال تجري بقدر من الله، وأن ما يحدث هو من مشيئة الله وإرادته، وليس للعباد تغييره. وأكدوا على الاختيار، وعلى مسؤولية الإنسان عن أعماله. وأكدوا بذلك على

(١٦) يذكر ابن الجوزي أن رجاء بن حيوة ترك مجالسة الخلفاء بعد وفاة عمر بن عبد العزيز: صفة الصفوة ٤/ ٢١٤. وانظر الصنعاني، المصنف ٢/٣٨٣ـ٣٨٥، ابن عساكر، الزهري ١٣ وما بعدها، وكيع، أخبار ١/٢٦ البغدادي، تاريخ ١٣/٣٢٦، ٣٢٧، ابن حجر، تهذيب ١٠/٤٠٢.

(١٧) ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٦٢ـ٤٦٣، ٤٦٥ـ٤٦٦ المسعودي، مروج ٣/٢٣٤، الطبري، تاريخ ٧/٢٦٨، ٢٦٩، ٢٩٣، ٢٩٨ ابن خياط، تاريخ ٣٦٥، الماوردي، نصيحة ٨٠ـ٨١، البلخي، باب ذكر المعتزلة ١١٦ـ١١٧، الذهبي، سير ٥/ ٣٧٥.

(١٨) انظر الفصل الأول من الدراسة ٣٧ـ٣٨.

(١٩) وهناك إشارات إلى وجود أشخاص يدافعون عن فكرة الاختيار ومسؤولية الإنسان عن أعماله في الفترة السفيانية. انظر المقدسي، البدء ٢/١٦ـ١٧ ابن العبري، تاريخ ١١١.

مسؤولية الخلفاء عن أعمالهم وعن سياساتهم، ورفضوا أن تكون مقدرة، وهذا يعني أنهم عارضوا الوجهة الأموية.

ويظهر أن هذا الموقف أثار نقاشاً فكرياً بين اتجاهات وتيارات مختلفة، فقد كتب الحسن بن محمد بن الحنفية رسالته في الرد على القدرية بايحاء من عبد الملك بن مروان (حوالي ٧٣هـ/ ٦٩٢م)[٢٠]، وأوضح الحسن البصري ـ مقابل ذلك ـ في رده على رسالة عبد الملك بن مروان الذي أراد معرفة رأيه في القدر، أنه يرى حرية إرادة الإنسان ومسؤوليته عن أعماله، وينفي أن تكون المعاصي مما أراده الله لعباده، ويرفض فكرة الجبر ويراها مغايرة لمبدأ التكليف[٢١]. ويبدو من كلام الحسن البصري أن قسماً كبيراً من الفقهاء كانوا يعارضون فكرة الجبر، ويؤكدون على حرية الإنسان ومسؤوليته عن أعماله، حيث يقول: «أحدثنا الكلام فيه حيث أحدث الناس النكرة له»[٢٢].

وقد وجد تيار حرية الإرادة مدافعين كبار مثل معبد الجهني[٢٣]، والحسن البصري، وغيلان

(٢٠) انظر عن الرسالة وتحقيق نسبتها إلى الحسن بن محمد بن الحنفية. يوسف فان اس، بدايات علم الكلام في الإسلام ١١ ومابعدها، ٥٥ وما بعدها.

(٢١) انظر عن الرسالة: Helmut Ritter, Studien Zur Geschicte Der Islamichen Frommigkeit (Der Islam XXI/1) pp.1-67, 67-83

وكذلك انظر عن الرسالة وعن نسبة فكرة القدر إليه لملاحظة التباين في المصادر: ابن سعد، طبقات ٧/٩١-١١٦/ ١٢٢، ٢٢٧، ابن قتيبة، المعارف ٤٤١، الصنعاني، المصنف ١١/١١٩، ابن عبد ربه، العقد ٢/٣٧٧، الطبري، ذيل المذيل ١١/٦٣٧-٦٣٩، ابن النديم، الفهرست ٢٠٢، الملطي، التنبيه ١٨١، البلخي، باب ذكر ٨٧، الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر ٢٥٧-٢٥٨، ابن المرتضى، طبقات ١٩، ٢٠، ٢٤، ١٢١، الشريف المرتضى، أمالي ١/١٥٢-١٥٣، عبد الجبار، طبقات ٢١٥-٢٢٣، ٢٢٥، الشهرستاني، الملل ١/٤٧، الذهبي، سير ٤/٥٨٠.

وانظر الدراسات التالية، يوسف فان أس، معبد الجهني (م.م.ل.ع.د. ٥٣/٢ نيسان ١٩٧٨) ٢٧٩-٣١٢ و (٣/٥٣ تموز ١٩٧٨م) ٥٢٧-٥٦٠.

J Van Ess, The Qadariyya in Syria: a survey, 53-59, van Ess, Kadariyya EI(2) 4/368 ff; Ritter, Hasan al Basri EI(2) 3/247-248; Watt, Islam 99 ff, 121 ff, Tritton, Islam 60 ff;

دكسن، مظهر من مظاهر الحكم الأموي ٥٧-٦٨، الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب ٩٤،

M Watt, Free Will 32 ff, 40 ff, 48 ff, D.B. Macdonald, Kader - Kaderiyye IA 9/41-24

(٢٢) (رسالة الحسن البصري) Ritter, Studien, Der Islam XXI/1 p.68. وانظر عن الذين اعتنقوا هذه الفكرة، الشريف المرتضى، انقاذ ٢٥٧-٢٥٨، ابن منده، كتاب الإيمان ١/١١٦ وما بعدها، البيهقي، الاعتقاد ٦٧، البخاري، التاريخ ٤/١-٣٩٩، الآجري، الشريعة ٢٤٢-٢٤٣، ابن نباتة، سرح العيون ٢٨٩-٢٩٠، ابن قتيبة، المعارف ٤٤١، ٦٢٥، ابن المرتضى، طبقات ١٢٧ وما بعدها، الذهبي، سير، ٥/١٥٩.

(٢٣) انظر عن معبد الجهني، ابن منده، الإيمان ١/١١٦ وما بعدها، البيهقي، الاعتقاد ٦٧، البخاري، التاريخ ٤/١-٣٩٩-٤٠٠، الآجري، الشريعة ٢٤٢-٢٤٣، ابن نباته، سرح العيون ٢٨٩-٢٩٠، ابن قتيبة، المعارف ٤٤١، الذهبي، سير ٤/١٨٦-١٨٧، ٥/١٥٩. وانظر يوسف فان اس، معبد الجهني (م.ل.ع.د. =

الدمشقي[٢٤]، وتطورت الفكرة مع التطورات السياسية والفكرية في المجتمع. ويبدو ذلك التطور واضحاً بالمقارنة بين رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية التي كتبت سنة (٧٣هـ/ ٦٩٢م) وبين رسالة عمر بن عبد العزيز (الرد على القدرية) التي كتبها حوالي سنة (١٠٠هـ/ ٧١٨م)[٢٥].

ومن ناحية أخرى كشف نقاش هذه المسألة عن خلاف فكري وسياسي بين الفقهاء، فقد توجه قسم منهم إلى معارضة فكرة الاختيار والمدافعين عنها، وأصبحت المشكلة تتمحور حول إثبات القدر ونفيه. ويظهر ذلك في رسالة عمر بن عبد العزيز التي كتبها في الرد على القدرية. ويبدو أن المواقف العملية من الخلافة الأموية ـ لا سيما من هشام بن عبد الملك ومن عمر بن عبد العزيز ـ كانت من أسباب الانقسام الفكري الذي حدث بين الفقهاء، ومع ذلك بقيت فئات واسعة تؤكد على فكرة الاختيار ومسؤولية الفرد[٢٦]. حتى بلغ بهم الأمر في الشام أن اشتركوا بالثورة على الوليد ابن يزيد، وبرز أثرهم في سياسة يزيد بن الوليد الذي قيل أنه كان قدرياً[٢٧].

ونشب صراع فكري آخر وثيق الصلة بالواقع السياسي، وبموقف الفقهاء من الخلافة الأموية، وتطور جنباً إلى جنب مع علاقة الفقهاء بالخلافة، وهو يتعلق ـ بالدرجة الأولى ـ بقضية الإيمان والكفر، وما يؤدي إليهما أو يزيلهما عن الفرد[٢٨].

وقد لا تبدو هذه المسألة للوهلة الأولى متعلقة بالصراع السياسي والفكري بين القوى والتيارات

= ٢/٥٣ (٢/٥٣ ٢٧٩-٣١٢، (٣/٥٣) ٥٢٧-٥٦٠.

(٢٤) انظر عن غيلان الدمشقي، الآجري، الشريعة ٢٢٨ وما بعدها، الدارقطني، أخبار عمرو بن عبيد ١٥-١٦، الملطي، التنبيه ١٦٨-١٧٤، ابن نباته، سرح العيون ٢٨٩ وما بعدها، البغدادي، الفرق ١٤-١٥، ١٥٤، الشهرستاني، الملل ١/١٤٣، ١٤٦، ابن المرتضى، المنيه ٢٤، ١٣٧-١٣٨، القمي، كتاب المقالات والفرق ٨، ١٣٢، ابن عساكر، تاريخ ١/٧٦، طاش كبرى زاده، مفتاح ٢/١٦٥، النوبختي، فرق الشيعة ٩، عبد الجبار، طبقات ٢٣٠-٢٣٣، الخياط، الانتصار ١٨٩-١٩٠، ابن قتيبة، المعارف ٤٨٤، الاسفراييني، التبصير ٦٤، ابن النديم، الفهرست ١٣١، ابن المرتضى، طبقات ٢١، ٢٥، ٢٧، الطبري، تاريخ ٧/٢٠٣، ابن عبد ربه، العقد ٢/٣٧٩-٣٨٠، وانظر van Ess, Anfange Muslimicher Theologie 147 ff;

(٢٥) ضمن فان أس، بدايات علم الكلام ٤٣ وما بعدها.

(٢٦) البلخي، باب ٧٥ وما بعدها، ٨٢ وما بعدها، ٨٦ وما بعدها، ١٠٠ وما بعدها.

(٢٧) انظر اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٩٩-٤٠٠، م.ن، مشاكلة ٢١، ابن خياط، تاريخ ٣٦٥، الجاحظ، البيان ٢/١٤١-١٤٢، ابن قتيبة، عيون ٢/٢٤٨-٢٤٩، الطبري، تاريخ ٧/٢٦٨-٢٦٩، ٢٧٦، ٢٩٣، ابن عبد ربه، العقد، ٤/٩٦، ٤٦٢-٤٦٣، البلخي، باب ١١٦-١١٧، ابن الطقطقا، الفخري ١٣٦.

(٢٨) انظر عن مفهوم الايمان والكفر وفهم الفرق الإسلامية له من وجهة نظر الدراسة السيمانتيكية

Toshihiko Izutsu, Islam Dusuncesinde Iman Kavrami (The Concept of Believe in Islamic Theology) 11 ff, 106 ff.

المختلفة، إلا أن السؤال حول سلف الأمة، وعن الخروج على عثمان، وعن فترة علي وحروبه مع طلحة والزبير ثم معاوية، وصراع القوى المعارضة مع الخلافة، كان يفسح المجال أمام مناقشة مسألة الإيمان والكفر، فلئن حاول الأمويون مواجهة معارضيهم، من الناحية الفكرية بالاستناد إلى فكرة الجبر، فقد استعمل الخوارج سلاح الكفر والإيمان أداة لمعارضة الأمويين، ولمقارعة أدلة خصومهم من الاتجاهات الأخرى. فقد كفّر الخوارج عثمان وعلياً وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم بعضهم بعضاً (وهذا من الكبائر)، ثم تبعهم الأمويون في الكفر لارتكابهم الكبائر، ولظلمهم وجورهم، وأدى هذا إلى القول بأن خلافتهم غير شرعية، ويجب إزالتها. وعبر الخوارج عن رأيهم بالثورات المتتالية طوال العصر الأموي[29].

إن موقف الخوارج من مرتكب الكبائر (وهو موقف له دلالة تاريخية سياسية واضحة) أثار ردود فعل من اتجاهين. من الأمويين، ومن الفقهاء، بدوافع وأهداف مختلفة. ونتيجة لردة الفعل هذه، ظهر في خلافة عبد الملك بن مروان، وبعد حركة ابن الزبير (وربما بعد فشل ابن الأشعث) اتجاه فكري يتخذ مسألة ارتكاب الكبائر، والإيمان والكفر، موضوعاً له. ويرفض رأي الخوارج في تلازم العمل والإيمان، ويرى أن الإيمان شيء لا تزيله المعاصي، وأنه غير العمل، وأطلق على هذا الاتجاه اسم الإرجاء أو المرجئة[30].

وكان ما يعنيه هذا الموقف في الواقع هو دفاع عن سلف الأمة من ناحية، وإثبات شرعية الخلافة الأموية باعتبارها جزءاً من الأمة والجماعة، وإن لم تسر حسب المفاهيم الإسلامية وتحقق أهداف الجماعة. وقد وجد الأمويون في هذا الموقف دعماً لهم في طلب الطاعة، لكنه كان في الوقت نفسه تعبيراً يكشف عن شعور قسم من الفقهاء تجاه واقع الأمويين ومعارضيهم. فالخلفاء الأمويون ليسوا كفاراً كما رأى الخوارج وغيرهم ممن ثار عليهم. أما في المسائل الأخرى التي تجري بين الأمويين ومعارضيهم فإن الله سيقرر المخطىء من المصيب. وقد تلازم هذا الرأي عند الأمويين بفكرة الجبر، وظهر في النهاية عند عبد الملك وخلفائه أن الله هو الذي يضمن استمرار خلافتهم لأنهم المصيبون. ولو نظرنا من زاوية الفقهاء الذين رأوا الإرجاء لوجدنا أن تجارب الجماعة منذ خلافة علي والمشاكل السياسية حتى ظهور فكرة الإرجاء كان في نظرهم دون مستوى النجاح، فعلي لم يستطع الصمود أما معاوية، والحسن سلم الخلافة إلى معاوية، ولم يستطع أولاد الصحابة مقاومة معاوية حين أراد تولية يزيد، وغُلب الحسين في كربلاء، وتلاه انهزام التوابين والمختار وابن الزبير، وجاءت التجربة المريرة القريبة في ثورة ابن الأشعث. إن كل ذلك دفعهم

---

(٢٩) انظر عن رأي الخوارج في مرتكب الكبائر الأشعري، مقالات ٨٦-٨٧، ٤٥٢-٤٥٣، البغدادي، أصول ٢٤٩-٢٥٠، ٢٦٨، ٢٨٦، ٢٩١-٢٩٣، الشهرستاني، الملل ١/١١٤-١١٥، الإسفراييني، التبصير ٤٥.

(٣٠) انظر عن نشأة المرجئة، الناشىء، مسائل ١٩-٢٠، النوبختي، فرق الشيعة ٦، الذهبي، سير ٥/٢٧٥: «عن ابن خلال عن قتادة قال إنما حدث هذا الإرجاء بعد هزيمة ابن الأشعث».

إلى التـراجـع عن موقفهم الحقيقي، والـرضـا بتفـوق الأمـويين، والتشكيك بأحقية الحـركـات المعارضة. وبذلك اكتسب الأمويون دعماً فكرياً تجاه سطوة المعارضة.

ويظهر من أقدم وثيقة كُتبت في الإرجاء أن النقاش دار أولاً حول الفتن التي جرت بين سلف الأمـة في زمن عثمـان وعلي، واعتبر أبو بكر وعمر مقابل ذلك قدوة ونموذجاً للأمة. فالإرجاء في «أهل الفرقة الأول» ليحكم الله فيما اختلفوا فيه(٣١). والنقطة الثانية التي تعرضت لها الوثيقة فهي الخلافة الأموية وشرعيتها، ويظهر أن الحسن بن محمد بن الحنفية وقف موقفاً مؤيداً للأمويين يدين الخروج، ويتهم «السبأية» بإشعال الفتن(٣٢).

بيد أن التطورات السياسية والاجتماعية في المجتمع دفعت قسماً من المرجئة إلى إعادة النظر في آرائهم، وتحولت فكرة الإرجاء في أواخر العصر الأموي إلى دعوة سياسية واجتماعية مهمة، تطالب بحقوق الموالي وبالمساواة التي أعطاها الإسلام لأتباعه. يلاحظ أن الفكرة في الأساس لم تتغير، فالإيمان ما زال شيئاً غير العمل. أما الذي تغير فهو مكان تطبيق الفكرة، فالموالي ـ وإن اعترض على عدم اكتمال عملهم وارتكابهم المحرمات ـ هم في الأساس مسلمون يشاركون العرب في إيمـانهم في المستوى نفسه، لذا ينبغي لهم التمتع بالحقوق نفسها التي يتمتع بها المسلم العربي. وقد عبّرت ثورة الحارث بن سريج ـ التي اشترك فيها جهم بن صفوان ومرجئة آخرون ـ عن هذه المبادىء ودافعت عنها(٣٣). وربما كان هذا هو سبب انتشار المرجئة في العراق وخراسان بشكل واسع(٣٤).

وقد يفهم هذا التحول في فكرة الإرجاء من طبيعة القوى التي شكلت موقف المرجئة في بداية الأمر. لقد ذُكر في الفقرات السابقة أن فكرة الإرجاء قامت نتيجة اتفاق بين الخلافة الأموية وقسم من الفقهـاء في ظروف معينة، ومن منطلقات وأهداف مختلفة. فالتطورات السياسية من جهة، والتحوّل الاجتماعي من جهة أخرى، أنهيا الاتفاق الذي استوجبته الظروف، واتجهت الفكرة بدافع من خلفيتهـا الإسـلامية (طرف الفقهاء) إلى المناداة بالعدل والمساواة، ومعارضة الأمويين(٣٥).

---

(٣١) van Ess, Das Kitab al-Irga, (Arabica XXI/1 1974) 23; البلاذري، أنساب ٣/٢٧١.

(٣٢) van Ess, Das Kitab al-Irga 23-24.

(٣٣) الطبـري، تاريخ ٧/١٠٠، ٣٣١، ٣٣٥، أبو داود السجستاني، مسائل الإمام أحمد ١٠٩، الأشعري، مقالات ٢٧٩ـ٢٨٠، الأصفهاني، الأغاني ١٤/٢٤٧، البغدادي، الفرق ١٥٩.

(٣٤) يقول ثابت قطنة: «المسلمون على الإسلام كلهم/ والمشركون أشتوا دينهم قدداً/ ولا أرى أن ذنباً بالغ أحداً/ الناس شركاً إذا ما وحدوا الصمدا» الأصفهاني، الأغاني ١٤/٢٥٤، وانظر عطوان؛ الشعر العربي بخراسان ٢٣٧ وما بعدها.

(٣٥) انـظر عن الذين يرون الإرجاء من مختلف الاتجاهات، المقدسي، الرد على الرافضة ٦٧، الإسفراييني، =

وكانت هذه النتيجة إعلاناً لفشل الأمويين في إيجاد رأي مشترك بينهم وبين الفقهاء، كما هو دليل على موقف الفقهاء المستقل في الأساس عن الخلافة الأموية.

وكشفت التطورات السياسية والفكرية في المجتمع وحيوية الصراع الفكري عن توجه سياسي فكري آخر، تتبناه فئة من الاتجاه الإسلامي، أطلق عليها اسم المعتزلة أو أهل الاعتزال. وقد كان المبدأ الأساسي الذي انطلق منه واصل بن عطاء وأصحابه هو تجنب تطرف الخوارج وتساهل المرجئة في مشكلة مرتكب الكبائر. فقد تجنب واصل إطلاق حكم الإيمان والكفر على مرتكب الكبائر، وأقر بأنه فاسق لا مؤمن ولا كافر. كما أنه لا يحكم على أصحاب الفتن حكماً قاطعاً لعدم معرفته المصيب من المخطىء، مع معرفته بأن أحد الطرفين كان فاسقاً[٣٦]. وواضح أن لهذا الرأي

= التبصير ٩٧، المقدسي، البدء ٥/٤٤ وما بعدها، السمعاني، الأنساب ٩/٢٠٥، البغدادي، الفرق ١٨، ٥١، ١٥٤، الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ٧٠، عبد الجبار، طبقات ٢٢٦، ابن المرتضى، المنية ٢٤، الأشعري، مقالات ١٣٢ وما بعدها، الذهبي، سير ٤/٥٢٣.

(٣٦) انظر عن بدء المعتزلة لملاحظة الآراء المختلفة في المصادر: الناشىء، مسائل ١٦-١٧، الإيجي، مواقف ٤١٥، ابن دريد، الاشتقاق ٢١٢-٢١٣، الإسفراييني، التبصير ٢١-٢٢، ٦٧-٦٨، البغدادي، الفرق ٨١-٨٢، الشهرستاني، الملل ١/٣٠، ٤٨، ابن خلكان، وفيات ٢/٩٣-٩٤، ٤/٨٥-٨٦، ٦/٨، البلخي، باب ١١٢، ١١٥، أبو هلال العسكري، الأوائل ٢٩٨-٣٠١، الحصري، زهر الأداب ١٤٣-١٤٤، طاش كبرى زاده، مفتاح ٢/١٦٢، الخياط، الانتصار ٢٣٧ وما بعدها، الأصبهاني، حلية ٢/٩٣-٩٤، أبو حاتم الرازي، كتاب الزينة ٢٧٣-٢٧٤، القلقشندي، صبح الأعشى ١٣/٢٥٤، ابن منظور، لسان ١١/٤٤٠، ابن قتيبة، المعارف ٤٨٣، الذهبي، العبر ١/١٩٣، المقريزي، المواعظ ٢/٣٤٦، ابن المرتضى، المنية ٢٥-٢٦، السمعاني، الأنساب ٥٣٦ (المخطوط)، ابن النديم، الفهرست ٢٠٢، المقدسي، البدء ٥/١٤٢، ابن تغري بردي، النجوم ١/٣١٤، الصفدي، الغيث ٢/٥٢، ابن عماد، شذرات ١/١٨٣، اليافعي، مرآة ١/٢٧٤، النوبختي، فرق ٢٤، القمي، المقالات ٤، الملطي، التنبيه ٣٥-٣٦، المسعودي، مروج ٣/٢٣٤-٢٣٥، ٤/١٠٤، عبد الجبار. المجموع ٤٤٣، الشريف المرتضى، أمالي ١/١٦٧، عبد الجبار، طبقات ١٦٥-١٦٦، ٢٣٤-٢٣٥، الرازي، اعتقادات ٣٩-٤٠، الطوسي، تلخيص المحصل ٤٣٩، ابن حجر، تهذيب ٨/٦٥، الذهبي، سير ٥/٤٦٤-٤٦٥. ويمكن الرجوع إلى المراجع التالية: نلينو: بحوث في المعتزلة ١٧٣ وما بعدها، نيبرج، مقدمة كتاب الانتصار ٤٩ - ٥٠؛ Nyberg, Mu'tezile IA 8/756 ff، فؤاد سيد، مقدمة كتاب طبقات المعتزلة لعبد الجبار ١٣، حنا فاخوري - خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ١/١٤٠ وما بعدها، دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام ٩٧، ٩٩، نصر حامد أبو زيد، الاتجاهات العقلية في التفسير ٢٩، أحمد أمين، ضحى الإسلام ٣/٨١، زهدي جار الله، المعتزلة ٣ ما بعدها، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي ١/٣٧٣ وما بعدها، أحمد أمين، فجر الإسلام ٢٨٣، وما بعدها، عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين ١/٣٧ وما بعدها، Watt, Free 61 ff; Izutsu, Islam 49 ff; Madelung, Imama EI2 3/1105

أثراً خطيراً فيما يتعلق بالصراعات السياسية في العصر الأموي، وأواخر العصر الراشدي. فقد مثل الخوارج والمرجئة طرفي نقيض في مواقفهم السياسية والفكرية كما كان للاتجاه الإسلامي العام موقف آخر من المشكلة، فجاء المعتزلة ليكشفوا عن توجه آخر في الساحة السياسية والفكرية، فهم لا يؤيدون الأمويين، كما أنهم لا يؤيدون المعارضة. وهم لا يعرفون المخطىء من المصيب مع اعتقادهم بأن أحد الطرفين مخطىء وفاسق - أي أنه ليس مسلماً ولا كافراً -[37]. ونتيجة لهذا الرأي تجنب المعتزلة الدخول في الصراعات السياسية (وإن كان لهم رأي خاص في الأمور) حتى تنتهي الفتنة وتجتمع الكلمة.

ولم يكن موقف المعتزلة جديداً على الواقع السياسي، وإنما هو امتداد يكاد يكون طبيعياً لموقف سياسي ظهر في خلافة علي، وبالتحديد أثناء حروبه مع طلحة والزبير ثم مع معاوية. ذلك أن عدداً من الصحابة اعتزلوا الفتنة ودافعوا عن موقفهم بعدم وجود معيار حقيقي يميز المصيب من المخطئ والمسلم من الكافر[38]. وقد استمر هذا الموقف في العصر الأموي حتى برز حين تأزمت العلاقة بين الأمويين وابن الزبير، فقد وقف محمد بن الحنفية وابن عباس وابن عمر موقفاً محايداً لا يؤيد ابن الزبير ولا الأمويين[39].

وتظهر الصلة واضحة حين يلاحظ أن المعتزلة تجنبوا الحكم على المشتركين في الفتنة - وهم كذلك يعيشون وسط فتنة - ولا يعرفون المخطىء من المصيب، لكنهم يعتبرون - كما اعتبر معتزلة حروب الصحابة - أن أحد الطرفين مخطىء وأنه فاسق. ثم إن عدم قدرتهم على التمييز بين المخطىء والمصيب تحتم عليهم اعتزال الفتنة - كما اعتزل الأولون - وهذا هو المغزى الأساسي في مشكلة مرتكب الكبائر[40]. ويبدو من ذلك أن موقف المعتزلة توسط بين الخوارج والمرجئة. إلا

(37) انظر عن رأي واصل وعمرو في الفتنة وفي علي وطلحة والزبير ومعاوية: الناشىء، مسائل ١٧، الإيجي، مواقف ٤١٥، الرازي، اعتقادات ٤٠، الإسفراييني، التبصير ٦٨-٦٩، البغدادي، الفرق ٨٣-٨٤، الشهرستاني، الملل ٤٩/١، الباقلاني، التمهيد ٢٣٣، البغدادي، أصول الدين ٢٩٠، ٢٩١، الخياط، الانتصار ١٥١-١٥٢، السمعاني، الأنساب ٥٦/٩-٥٧. وانظر، نلينو، بحوث ١٨٠-١٨١.

(38) الإمامة والسياسة ٥٥/١، ٥٦، الدينوري، الأخبار ٢٨٢، الطبري، تاريخ ٤٤٢/٤-٤٤٣، ٤٤٦، ٤٦٥، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٤، الناشىء، مسائل ١٦، ١٧، ١٩، النوبختي، فرق الشيعة ٢٤.

(39) انظر عن موقف عبد الله بن عمر وابن عباس وابن الزبير: ابن سعد، طبقات ٧٨/٥-٧٩، البلاذري، أنساب ١٩٥/٥-١٩٦، ق ٤٠/٣ و٢٧٠/٣-٢٩٤، الطبري، تاريخ ٣٤٣/٥، ١٣٨/٦، ٤١٦، ابن أعثم، الفتوح ١٦٣/٥-١٦٤، ٢٧٣/٦-٢٧٤، ٣٧٧ وما بعدها، ابن عساكر، تاريخ عـ جا - عـ زي/ ٤٤٤ وما بعدها، الذهبي، سير ١١/٤، ١٢٢ وما بعدها.

(40) انظر الناشىء، مسائل ١٥، الإيجي، مواقف ٤١٥، الرازي، اعتقادات ٤٠، الشهرستاني، الملل ٤٩/١، البغدادي، أصول ٢٩٠-٢٩١، البغدادي، الفرق ٨٣-٨٤، الباقلاني، التمهيد ٢٣٣، الخياط، الانتصار =

أنه كان في الوقت نفسه خروجاً على موقف الاتجاه الإسلامي العام. فقد أيد الاتجاه الإسلامي علياً في حين انسحب المعتزلة من المعركة. وأيد كذلك حركة ابن الزبير في حين أن محمد بن الحنفية وابن عمر لم يناصراه. ووقف الاتجاه الإسلامي يعارض الأمويين في حين أوقف المعتزلة دعمهم للاتجاه الإسلامي.

أما استقرار اسم المعتزلة فقد استغرق قرناً من الزمان حتى أصبح مصطلحاً ذا دلالة واضحة لدى الاتجاهات الفكرية والسياسية المختلفة، وقد يكون له علاقة وثيقة بموقف المعتزلة خلال هذا القرن من الخلافة الأموية ثم العباسية. وذلك أن المعتزلة آثروا اعتزال الساحة العملية في الفترة الأموية، ولم يكن لهم نشاط محسوس في الصراعات السياسية، ويبدو أن موقفهم الحيادي استمر في العصر العباسي الأول بينما كان الفقهاء بشكل عام يتعاونون مع العباسيين، ويقيمون علاقات قوية بهم. ونتيجة لموقفهم السياسي واستمرار حيادهم طوال قرن أصبح الاسم شبه مستقر في نهاية القرن الثاني الهجري، عند الأحزاب والفرق الإسلامية[٤١]. وقد تكون سيرة عمرو بن عبيد نموذجاً حسناً لملاحظة موقف المعتزلة خلال الفترة الأموية ثم العباسية، وتفسر لنا سبب استقرار تسميتهم بالمعتزلة[٤٢]، فلم يبق بعد ذلك سبب لقبول دعوى نايبرج (Nyberg) بأن المعتزلة كانوا دعاة للعباسيين، وأنهم مثلوا فكرهم أيام الدعوة العباسية[٤٣].

ولا يمكننا التحدث في الفترة الأموية عن أثر الكتاب الذين مثلوا مفهوم الحكم والإدارة المحلي في مناطق الفتوح (لا سيما الساساني) على الفقهاء لعدم ظهور طبقة الكتاب إلا في أواخر الخلافة الأموية، ولعدم انتشار آرائهم، ولعدم تجسدها في الإدارة بشكل محسوس[٤٤].

= ١٥١-١٥٢، السمعاني، الأنساب ٩/٥٦-٥٧.

(٤١) انظر، نلينو، بحوث ١٨٥-١٩٢.

(٤٢) انظر عن موقف عمرو بن عبيد الذي آثر عدم الخروج، وتجنب التعاون مع المنصور رغم ارتباطه بعلاقات قوية شخصية مع المنصور منذ أيام الدعوة العباسية، عبد الجبار، طبقات ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٥٠، ابن عبد ربه، العقد ٥/٥٨-١٦٤/ ١٦٥، الشريف المرتضى، أمالي ١/١٧٥، الأصفهاني، مقاتل ٢٠٩، البغدادي، تاريخ ١٢/١٦٦ وما بعدها، البلاذري، أنساب ق ٣/٢٣١-٢٣٥، ٣/٨٨، المسعودي، مروج ٣/٣١٣-٣١٤، ابن قتيبة، عيون ١/٢٠٩ ابن المرتضى، طبقات ٤٠، الحصري، زهر ١٤٣-١٤٤.
وهناك مواقف لبعض رجال المعتزلة تعارض هذا التفسير كخروج بشير الرحال على المنصور من ناحية وكاتصال ثمامة بن أشرس بهارون الرشيد من ناحية أخرى، إلا أنها استثنائية لم تجد تأييداً من عامة المعتزلة في تلك الفترة. انظر، البغدادي، تاريخ ٧/١٤٥، الأصفهاني، مقاتل ٢٢٧.

(٤٣) Nyberg, Mutezile IA 8/756 ff

(٤٤) هناك من يفترض تأثيراً سياسياً يونانياً لإشارات وردت في المصادر إلا أن هذا الرأي يحتاج إلى دعم أكبر من =

لقد حاول هشام بن عبد الملك وخلفاؤه في سعيهم إلى تحقيق المركزية وتقوية الأجهزة الإدارية ـ لكي يعززوا وضع الخلافة المتدهور ـ أن يستندوا إلى ذوي الخبرة العملية، واهتموا باستعمال الكتاب وتوظيفهم[٤٥]. غير أن واقع الخلافة لم يتح لهم الفرصة لتحقيق مشاريعهم. هذا إلى جانب أنه كان قد ظهر لدى الكتاب مفهوم للحكم والإدارة، وإن لم تتح الفرصة لتطبيقه[٤٦]. وزاد ذلك من توتر علاقة الفقهاء بالأمويين، إلا أن نتائج الصراع بين مفهومين مختلفين للحكم لم تظهر بشكل واضح إلا في العصر العباسي.

وواضح أن الفترة الأموية انتهت ولم يصل الفقهاء إلى أسلوب موحد في التعبير عن آرائهم السياسية. كما سببت علاقاتهم بالخلافة الأموية انقسامات فكرية وسياسية في صفوفهم، ولم يتمكنوا من فرض اتجاههم الإسلامي على الخلافة لعدم وجود مؤسسات تساعدهم في ذلك وتسندهم. وبدلاً من ذلك استدرجوا إلى التنازل عن بعض مواقفهم وإلى الرضا بالواقع. أما الذين لم يرتضوا هذا الموقف فقد عادوا إلى الثورة للتعبير عن أفكارهم ولتحقيق مطالبهم.

وانتقلت الخلافة إلى العباسيين، وتوجه هؤلاء نحو الفقهاء، وأظهروا خطهم الإسلامي، ورفعوا شعار السير على الكتاب والسنة و العدالة والمساواة، واهتموا بمظاهر الدين. فرأى الفقهاء أن الميل نحو العباسيين سيمكنهم من تحقيق أهدافهم التي يسعون إليها، فكلما أظهر العباسيون رغبتهم في توسيع قاعدتهم الإسلامية بالابتعاد عن الأحزاب المتطرفة والتقرب من الفقهاء، وبمكافحة الزندقة، أكد الفقهاء دعمهم لهم، ومنحوا الخلافة دعماً إسلامياً قوياً في وجه معارضيها. كما أسند العباسيون الفقهاء في صراعهم ضد معارضيهم ذوي الاتجاهات الفكرية الأخرى. ثم إن إحداث منصب قاضي القضاة زاد من تقارب الفقهاء مع الخلافة العباسية، ووضعت كتب في مجال المال والإدارة والقضاء لتساعد الخلفاء في تنفيذ سياساتهم ولتوجههم[٤٧].

= الوثائق، كما يحتاج إلى توضيح. وانظر عن ذلك، ابن النديم، الفهرست ١٣١، إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي ٩٩ وما بعدها،

Marion Grigrachi, Les Rasail Aristatalisa Ilal Iskandar de Salim Abulala (B E O XIX /1965-1966) P. 7 ff.

(٤٥) المسعودي، التنبيه ١٠٦.

(٤٦) انظر رسالة عبد الحميد الكاتب إلى عبيد الله بن مروان ورسائله الأخرى: عبد الحميد الكاتب، رسائل ١٩٨ وما بعدها، ٢٠٧ وما بعدها، ٢١٥ وما بعدها، ٢٨١ وما بعدها. الجهشياري، الوزراء ٧٤، القلقشندي، صبح الأعشى ١٠/٩٨ وما بعدها. يقول عبد الحميد الكاتب عن الكتاب في رسالة له إلى الكتّاب: «فإن الله عز وجل جعل الناس بعد الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين ومن بعد الملوك المكرمين سوقا وصرفهم في صنوف الصناعات التي سبب منها معاشهم فجعلكم معشر الكتاب في أشرفها صناعة (...) بكم ينتظم الملك وتستقيم للملوك أمورهم...» رسائل ٢٨١.

(٤٧) مثل أبو يوسف «كتاب الخراج» ومالك بن أنس «الموطأ» والشيباني «السير الكبير» و«الحجة على أهل المدينة». =

ونجح العباسيون في النهاية بعد دعايات مستمرة حول سلطتهم وتركيزهم على المراسيم والمظاهر الدينية للخلافة، وبإقامتهم علاقات واسعة بالفقهاء، أن يكتسبوا مكاناً سامياً في نظر الفقهاء والعامة[48]. ولم تشهد الفترة العباسية الأولى نتيجة لذلك ثورة واحدة قام بها الفقهاء أو اشتركوا فيها أو أيدوها[49].

غير أن هذه العلاقة كانت لها نتائج سلبية من ناحيتين فالتقارب بين الخلافة والفقهاء، ودفاع الفقهاء عن الخلافة، دفع الحركات المعارضة إلى اعتناق آراء مغايرة لما يراه الفقهاء، إضافة إلى توجه قسم من التيارات الفكرية غير السنية إلى معارضة الخلافة العباسية نتيجة تقربهم من الفقهاء[50]. وأدت المواقف السياسية ـ مع تطور الأحداث ـ إلى تعمق الاختلاف الفقهي والعقائدي بين الاتجاهات الفكرية، وظهرت في النهاية حدود فاصلة لم تكن موجودة من قبل.

ولم تقم الخلافة العباسية على مؤسسات تتمثل فيها الاتجاهات السياسية والفكرية، وإنما على اتفاق مراكز القوى الفعالة في المجتمع وتعاونها، تلك المراكز التي كانت كل واحدة منها تمتلك تطوراً ذاتياً لا يخضع بالضرورة لاتجاه القوى الأخرى. وهذا يعني ظهور مشاكل غير منتظرة وغير منضبطة، كالتي حدثت في محاولات العباسيين السيطرة على النظم العسكرية والإدارية والقضائية. لقد أحدث العباسيون مؤسسات عسكرية وإدارية وسيطروا عليها في الفترة الأولى من حكمهم، ونجحوا إلى حد ما في الإشراف على القضاء. ولكن وُجد تيار بين الفقهاء ـ منذ البداية ـ يعارض الدخول تحت إشراف السلطة السياسية، ويؤكد على استقلال النظم الدينية عن مصير هذه السلطة، ويرفض أن تفرض على الفقيه رأياً فقهياً معيناً، لأن الاجتهاد عملية تتم في نطاق مسؤولية الفقيه أمام الله وأمام نفسه. وهذا الشعور دفع قسماً من الفقهاء إلى تجنب استلام القضاء كأبي

= والشافعي «الأم»، والصنعاني «المصنف».

(٤٨) انظر أبو يوسف، الخراج ٧١، الصنعاني، المصنف ١١/٣٤٤.

(٤٩) انظر عن بعض الروايات التي تشير إلى أن أبا حنيفة أيد ثورة محمد بن عبد الله وإبراهيم بن عبدالله الأصفهاني، مقاتل ١٤٦، ٣٦٤ـ٣٦٥، الشهرستاني، الملل ١/١٥٨، وإن مالك بن أنس كان يرى رأي الخوارج كما أنه كان يؤيد ثورة محمد بن عبدالله، الأصفهاني، مقاتل ٢٨٣، ٥٣٩ـ٥٤٠، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام ١/٨٨، ابن أبي الحديد، شرح ٥/٧٦، التميمي، المحن ٢٣٢ـ٢٣٣ وهي روايات يصعب قبولها لتعارضها مع ما ورد في كتبهم ورسائلهم. وهناك محاولة قام بها أحمد بن نصر الخزاعي في خلافة الواثق وهي قريبة من العصر العباسي الأول. وهي وليدة سياسة المحنة وظروفها، ولم تجد تأييداً من الفقهاء، حتى أحمد بن حنبل نفسه لم يؤيدها. انظر الطبري، تاريخ ٩/١٣٥ـ١٤٠، اليعقوبي، تاريخ ٢/٥٨٨، حنبل، ذكر محنة أحمد ٨١ـ٨٢، السيوطي، تاريخ ٣٤٠ـ٣٤١، السبكي، طبقات ٢/٥١ـ٥٤، الفراء، طبقات ١/١٤٤ـ١٤٥.

(٥٠) انظر، جب، دراسات ١٤.

حنيفة الذي رفض استلام القضاء في العصر الأموي[٥١]، ثم في العصر العباسي في خلافة المنصور[٥٢]. كما رفض مالك بن أنس أن تُفرض آراؤه الفقهية على الفقهاء الآخرين، وأكد على استقلال الفقيه في اجتهاداته، وعارض تدخل الخلافة في التطور الطبيعي للنظم الدينية[٥٣]، ومما يؤكد عزم مالك على الاحتفاظ باستقلال الفقه، أنه رفض التراجع عن فتواه في مسألة بيعة الإكراه، لأن اجتهاده كان مبنياً على حديث رواه عن رسول الله ﷺ[٥٤]. وهناك فقهاء آخرون آثروا تجنب استلام مهام قضائية في العصر العباسي، مما يدل على وجود فئة كانت عازمة على حفظ موقفها المستقل ونعرف أن عمرو بن عبيد أبى التعاون مع المنصور في هذا المجال رغم صلة المنصور به، وإلحاحه عليه[٥٥] واستمر عمرو بن عبيد وأصحابه في موقفهم المستقل والحيادي حتى عصر المأمون[٥٦].

ومن ناحية أخرى، انعكست علاقة الفقهاء بالعباسيين على الصراع الفكري الدائر بين اتجاهات مختلفة في المجتمع. لقد كان على الفقهاء أن يدافعوا عن أنفسهم ويوضحوا موقفهم من الخلافة التي رأتها الاتجاهات المعارضة مخالفة للشرع، وأن يردوا على اتهاماتها وحججها في المسائل السياسية والفكرية المختلفة. أدى هذا إلى ظهور حدود فاصلة بين الفقهاء وبين التيارات السياسية ـ الفكرية التي كان يجمعها إطار عام في العصر الأموي من جهة، وبين الفقهاء وبين الشيعة والخوارج من جهة أخرى. فالأفكار القدرية اندمجت في المعتزلة، في حين أخذت فكرة الجبر والإرجاء مكاناً عند الفقهاء[٥٧].

---

(٥١) وكيع، أخبار ١/٢٦، البغدادي، تاريخ ١١/٣٢٦ـ٣٢٧، ابن حجر، تهذيب ١٠/٤٠٢، الذهبي، تذكرة ١/١٦٨.

(٥٢) الذهبي، سير ٦/٤٠١ـ٤٠٢، البغدادي، تاريخ ١٣/٣٢٨ـ٣٢٩.

(٥٣) انظر ابن قتيبة، المعارف ٣٨٤، ابن الجوزي، تلبيس ١٤٠، ابن عبد ربه، العقد ٣/١٦٥، ابن خلكان، وفيات ٦/٣٧٩، ابن عبد البر، الانتقاء ٥٤.

(٥٤) الإمامة والسياسة ١/٤١٢، ٤٢١ـ٤٢٣، ابن عبد البر، الانتقاء ٤٠ـ٤١، الأصبهاني، حلية ٦/٣٣٢، التميمي، المحن ٣١٩ وما بعدها، السيوطي، تاريخ ٢٥٩.

(٥٥) انظر حول هذا الموضوع ابن قتيبة، المعارف ٤٩٩، المسعودي، مروج ٣/٣٥٠، الإمامة والسياسة ١/٤١٩ـ٤٢٠، ابن نباته، سرح ٢٦١ـ٢٦٢، ابن النديم، الفهرست ٢٥١، ابن خلكان، وفيات ٤/١٣٧، الذهبي، سير ٨/٧٩ـ٨٠، أبو هلال العسكري، الأوائل ٢٩٨، ابن عبد البر، الانتقاء ٤٣ـ٤٤، التميمي، المحن ٣١٩.

(٥٦) ابن عبد ربه، العقد ٢/٢٧٤، ٣/١٦٤ـ١٦٥، البغدادي، تاريخ ١٢/١٦٨، الدينوري، الأخبار ٣٨٤ـ٣٨٥، الحصري، زهر ١٤٣ـ١٤٤.

(٥٧) أبو حنيفة، العالم والمتعلم ١٠ وما بعدها، ٢٠ ومابعدها، أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٣٦ وما بعدها، أبو حنيفة، =

وهكذ ذهب أبو حنيفة ومالك بن أنس وأبو يوسف والشيباني والشافعي وغيرهم من الفقهاء إلى إثبات القدر، وإلى القول بأن أفعال الإنسان وأعماله مقدرة من قبل الله، وأن لا مجال لتجنب ما كُتب في الأزل(٥٨). وأكد الفقهاء على الفرق بين الإيمان والعمل خلافاً للخوارج والمعتزلة(٥٩). وبدأت نظرة الفقهاء تتوحد فيما يتعلق بسلف الأمة (الصحابة) من حيث تفضيلهم وشرعية خلافتهم وخلافهم متمشية هذه النظرة مع أهداف الفقهاء وموقفهم في العصر العباسي.

لقد انتهت الفترة الأموية دون أن يظهر إلى الوجود رأي واضح في تفضيل الصحابة، وفي خلافتهم، لانقسام الاتجاه الإسلامي إلى تيارات متباينة، فالمرجئة تبنت الكف عما شجر بعد خلافة عمر، واعتبرت كلا الطرفين مسلمين دون تفضيل أحدهما على الآخر. وذهب المعتزلة إلى تفسيق أحد الطرفين دون تحديده، وأكد قسم من الفقهاء على شرعية خلافة الأربعة. وهناك من أسقط علياً من قائمة الخلفاء، كما وُجد من يتجنب التفضيل. ويلاحظ عدم وجود شرط صارم حتى زمن أبي حنيفة ضمن شروط الانتساب إلى الجماعة فيما يتعلق بتفضيل الصحابة، إلا تفضيل أبي بكر وعمر، و«حب علي وعثمان»(٦٠). وتوجه الفقهاء بعد هذا التاريخ إلى تفضيل الخلفاء حسب

= رسالة أبي حنيفة إلى عثمان البتي ٦٦ وما بعدها، أبو حنيفة، الفقه الأكبر ٥٨ وما بعدها، عبد الله بن وهب، كتاب القدر ٥٣ وما بعدها.

(٥٨) انظر أبو حنيفة، الفقه الأكبر ٦٠، أبو حنيفة، وصية أبي حنيفة حين وفاته ٣٧، أبو حنيفة، مسند (رواية الحصكفي) ٩ وما بعدها، أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٣٧، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٨٩٨-٩٠١، مالك بن أنس، المدونة الكبرى ١/٨٤، البيهقي، الاعتقاد ٨٧-٨٨، الشيباني، السير الكبير (في السرخسي) ١/١٦٠.

(٥٩) انظر أبو حنيفة، وصية أبي حنيفة إلى البتي ٢٥ وما بعدها، أبو حنيفة، وصيته حين وفاته ٣٦-٣٧، أبو حنيفة، العالم والمتعلم ١٥ وما بعدها، البغدادي، تاريخ ١٣/٣٧٠ وما بعدها، الموفق بن أحمد المكي، مناقب أبي حنيفة ١/٧٦، الأشعري، مقالات ١٣٨-١٣٩، الشهرستاني، الملل ١/١٤١، الآجري، الشريعة ١١٦ وما بعدها، ١٣٠ وما بعدها، البيهقي، الاعتقاد ٨٨، الشيباني، السير الكبير (في السرخسي) ١/١٦٠، الشافعي، ترتيب مسند الشافعي ١/١٢-١٦، الصنعاني، المصنف ١١/١٢٦ وما بعدها.

(٦٠) انظر عن هذا الموضوع لمعرفة اختلاف الآراء: الشيباني، السير (في السرخسي) ١/١٥٧، ابن المرتضى، طبقات ٢٢، ٢٣، ٢٤، البلاذري، أنساب ٤/١-١٢٨-١٢٩، ٥١٢، ٥٥١، ٥٦٧، ٥٨٥، المبرد، الكامل ٣/١١٣٧، ابن بكار، الأخبار ١٩٢-١٩٣، ٥٤٧، الغزالي، إحياء ٧/١٢٥٥-١٢٥٦، الفراء، المعتمد ١٩٦، ابن عبد ربه، العقد ٢/٢٣٥، الطبري، ذيل المذيل ١١/٦٣٨، ابن عساكر، تاريخ عـ أ/١٦٥، ١٨٣ ومابعدها، الخياط، الانتصار ١٥١-١٥٢، الاسفرايني، التبصير ٦٨-٦٩، الرازي، اعتقادات ٤٠، البغدادي، الفرق ٨٤، ٢٨٨، المقريزي، المواعظ ٢/٣٤٦، السمعاني، الأنساب ٩/٥٦-٥٧، الباقلاني، التمهيد ٢٣٣، ٢٩٠، ٢٩١، الشهرستاني، الملل ١/٤٩، الدارقطني، أخبار ١٣-١٤، ١٥، النوبختي، فرق ١١، الناشىء، مسائل ٥٣-٥٤، ٦٥-٦٦، ابن عبد البر، الانتقاء ١٦٣، أبو حنيفة، وصيته إلى البتي ٣١-٣٢، =

توليتهم الخلافة ـ ربما ـ تحت الضغوط الفكرية التي مارسها الشيعة والخوارج والمعتزلة، وإن بقيت فئات بين الفقهاء لا ترى هذا الترتيب[61].

ويتضح من البحث أن أواخر القرن الثاني الهجري شهد تبلوراً لآراء الفقهاء الأساسية التي رأوها ضرورية للانتساب إلى الجماعة، وهي تفضيل الخلفاء الأربعة حسب توليتهم الخلافة، والسكوت عما شجر بينهم، وأن القدر خيره وشره من الله، وأن الأعمال مقدرة، وأنه لا يجوز تكفير من ارتكب كبيرة، وأن الإيمان في الأساس غير العمل وإن كان العمل متمماً لأجزائه[62].

ومع ذلك يجب تأكيد نقطة فيما يتعلق بعلاقة الفقهاء بالمعتزلة في العصر العباسي الأول. إن تطرف الخوارج في أفكارهم ومواقفهم، وذهاب الشيعة إلى القول بالنص، واعتباره نقطة الفصل بينها وبين الاتجاهات الأخرى، ورفض قسم منها شرعية التراث الفقهي الشرعي الذي تكون بممارسة صحابة الرسول ﷺ بعد وفاته، والذي اتخذه الفقهاء مصدراً أساسياً في تكوين اجتهاداتهم من ناحية، وعدم اتخاذ المعتزلة ـ خلال هذه الفترة ـ موقفاً معادياً للعباسيين وابتعادها عن الشيعة النصية، وتأكيدها على مبدأ الاختيار مقابل النص، واشتراكها في مكافحة الزندقة، وعدم تصلب فكرة القدر في أوساط الفقهاء، إن كل ذلك منع وقوع صراع بين المعتزلة والفقهاء، كالذي حدث بين الفقهاء والشيعة والخوارج، وفتح المجال أمام تفاعل أفكارهم وتأثير بعضها على بعض، وتجلى هذا الوضع بشكل واضح في الفكر السياسي كما سنرى.

أما فيما يتعلق بتأثير تيار الكتاب على وجهة الخلافة، ورد فعل الفقهاء على هذا التأثير فيظهر أنه كلما ازداد نشاط الكتاب ازداد رد فعل الفقهاء. وقد لا يبدو هذا الصراع واضحاً لأول وهلة بسبب موقف التيارين من الخلافة، إلا أن النظر إلى أهداف التيارين وممارستهما العملية تكشف لنا عن صراع فكري محتدم حول المفاهيم السياسية التي اعتبرت مبدأ يجب السير وفقه.

لقد كان مفهوم الحكم لدى الكتاب ينطوي على إدارة مركزية قوية تمنح الحاكم السيطرة على

= الموفق، مناقب أبي حنيفة ١/٧٦، المقدسي، الرد ١٢٧-١٢٨، ابن تيمية، منهاج السنة ١/٣٧٣، ٢/٥٨-٥٩، أحمد بن حنبل، السنة ٢٣٥ وما بعدها، الفراء، طبقات ١/٣٩٣.

(٦١) انظر أبو حنيفة، وصيته حين وفاته ٤١، ابن القيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية ٨٦، ٩٥، المقدسي، الرد ١٢٣-١٢٤، البيهقي، مناقب الشافعي ٤٣٢، ٤٤٨، البيهقي، الاعتقاد ١٩٠، ٢١٤، السبكي، طبقات ٢/١٢٩، ابن حجر الهيتمي، الصواعق ٨٦، الناشىء، مسائل ٦٥، العبادي، طبقات الفقهاء الشافعية ١٦، ٥٧، ابن تيمية، منهاج ١/٣٧٣، ٢/٥٨-٥٩.

(٦٢) انظر ابن عبد البر، الانتقاء ٣٥، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٨٩٨-٩٠١، الشيباني، السير (في السرخسي) ١/١٦٠، عبدالله بن وهب، كتاب القدر ٥٣ وما بعدها، الشافعي، ترتيب ١/١٢-١٦، الصنعاني، المصنف ١١/١٢٦ وما بعدها.

النظم العسكرية والإدارية والدينية، ويعتبر سلطات الحاكم مطلقة، لأنه يستمدها من الله. ثم أن البنية الاجتماعية تتكون من طبقات متميزة تنفصل عن بعضها بحقوق وواجبات مختلفة، والحاكم من حيث الترتيب الإداري، ومن حيث المرتبة الاجتماعية والأخلاقية يجلس في قمة الهرم، لذا يستحيل مبدئياً إجباره على شيء، وإنما هو يستشير حاشيته إذا أراد ذلك. ونتيجة لهذا الوضع نجد أن المؤلفات التي كتبت عن الحكم تهتم بشكل كبير بحاشية الحاكم، لأنها الفئة الوحيدة التي تستطيع إرشاد الحاكم. والسلطات المطلقة التي تفرد بها الحاكم، ومكانته المركزية في المجتمع والإدارة جعل الفكر السياسي يتمحور حول شخصية الحاكم، وأصبحت المعادلة المثالية في الفكر السياسي أنه إذا كان الحاكم مكتملاً فيكون الحكم مكتملاً تبعاً لذلك. ومن هنا نفهم سبب تركيز الفكر السياسي لدى الكتاب على مزايا الحاكم وخلقه وشخصيته[٦٣].

وواضح أن هذه النظرة لم تكن مطابقة لمفهوم الفقهاء للحكم، فلم يرد الفقهاء سلطات مطلقة للخليفة مثلما ذهب إليه الكتاب، فهو مقيد بأحكام الدين. ولم يرض الفقهاء بأن يكون الحاكم من حيث القيمة الأخلاقية والإنسانية فوق مستوى الأمة، ولم يتقبلوا سيطرة الخليفة الشاملة بحيث تدخل النظم كلها تحت إشرافه، وحرصوا على استقلال النظم الدينية، وأكدوا على مفاهيم كالاختيار والشورى والعدالة والمساواة، وتطبيق أحكام الشرع التي لم تجد مكاناً في الفكر السياسي لدى الكتاب إلا بعبارات قليلة ومبعثرة ومنتزعة من جذرها الإسلامي الذي رآه الفقهاء نواة كل شيء[٦٤].

وحين توسع نطاق نشاط الكتاب، وزاد تأثيرهم على الخلافة، ودافعوا بشكل واضح عن المثل السياسية والاجتماعية وحتى الأخلاقية الساسانية، ظهر الصراع علنياً بين هؤلاء الكتاب ـ الذين أطلق عليهم اسم الشعوبية ـ وبين الذين دافعوا عن المفاهيم والمثل الإسلامية السياسية والاجتماعية والأخلاقية، وانتهى الصراع بانتصار الاتجاه الإسلامي[٦٥].

---

(٦٣) انظر عن ذلك في مؤلفات ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير ٢٥، ٦٤ـ٦٥، ٧٣، ٩٥، الدرة اليتيمة ٣٦٦ـ٣٦٧، رسالة الصحابة ١٩٢ ما بعدها، كليلة ودمنة ١١٢، ١٢٩، سهل بن هارون، النمر والثعلب ١٤ وما بعدها، ابن قتيبة، عيون ١/٣ـ٤، ١٢، م.م، التاج في أخلاق الملوك ٢ وما بعدها، ٢٣ وما بعدها، ٨٣ وما بعدها. وانظر أيضاً كرستنسن، إيران ٨٤ وما بعدها.

(٦٤) انظر أبو يوسف، الخراج ٦٢ـ٧٢، ٨٤ـ٨٧، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٩٨٢ـ٩٨٣، الشيباني، السير (في السرخسي) ١/١٦٥ وما بعدها، الصنعاني، المصنف ١١/٣٢٩ وما بعدها، ٥/٤٤٥، ١١/٣١٩ـ٣٢١، ٣٢٤ـ٣٢٥، أبو عبيد، الأموال ١٠ وما بعدها.

(٦٥) انظر عن حركة الشعوبية، الدوري، الجذور التاريخية للشعوبية ٩ وما بعدها، ١٤ وما بعدها، ٤٦ وما بعدها، جب، دراسات ١٦، ٨٢ـ٩٢، فاروق عمر، التاريخ الإسلامي ٢١٩ وما بعدها، الدوري، التكوين ٥٦ـ٥٧، Gibb, Government 123;

لكن المشكلة الأساسية كانت في عدم قدرة الفقهاء على توجيه الخلافة حسب المفاهيم الإسلامية بشكل مستمر ومثمر، بينما كان للكتاب تأثير بحكم منصبهم. ونتج عن هذا الوضع في النهاية أن دخلت أفكار سياسية في الفكر السياسي كان مصدرها الكتاب وممارساتهم العملية التي أصبحت جزءاً من تطور الخلافة العباسية في الفترة الأولى.

وظهر خلال البحث أن عدم وجود مؤسسات تجسد المفاهيم الإسلامية في الشورى والعدالة كان عاملاً رئيسياً وفعالاً في الوجهة التي اتخذتها الخلافة، كما كان عاملاً مهماً حال دون تمكن الفقهاء من فرض آرائهم على الخلافة. وبدلاً من ذلك اتجه قسم من الاتجاه الإسلامي إلى الثورة في العصر الأموي. ولكن التطورات العامة والتحولات السياسية دفعت الفقهاء إلى إعادة النظر في مواقفهم، فكانت الصفة الغالبة على الفقهاء ـ منذ قيام الخلافة العباسية ـ طاعة الخلافة، والدفاع عنها تجاه خصومها، وذلك لتحقيق أكبر نسبة ممكنة من الأهداف الإسلامية. لكن ازدياد الفجوة بين مثل الفقهاء وواقع الخلافة، وعدم قدرة الفقهاء على تغيير الوضع اضطرهم إلى التخلي عن مفاهيم سياسية مهمة حفاظاً على وحدة الجماعة، وتجنباً للفتنة.

ب ـ بدايات المفاهيم وتكوّن الأطر العامة

يمكننا النظر في الفكر السياسي حتى بداية القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي، على ضوء المعطيات العملية التي لوحظت خلال البحث. فعندما توفي الرسول ﷺ لم يكن ثمة تساؤل حول ضرورة وجود السلطة السياسية بين أصحابه، عكس ما كان يسود القبائل التي أثارت حركة الردة، فقد ظهر موقفها معارضاً لاتجاه صحابة الرسول ﷺ. وحين أثيرت هذه المسألة في خلافة علي ـ عند انفصال الخوارج ـ التزم الاتجاه الإسلامي في الخط نفسه، بينما كان رأي الخوارج في بداية أمرهم عدم ضرورة السلطة السياسية[1]. إلا أنهم في الغالب تراجعوا عن هذا الرأي، وقبلوا ضرورة السلطة[2]. ومع ذلك استمرت فكرة عدم ضرورة وجود السلطة لدى حزب منهم (النجدات)[3]، واستمر الاتجاه الإسلامي في طريقه، يرى ضرورة وجود السلطة، ويرفض الاستغناء عنها. لأنه رأى في الخلافة رمز سيادة الإسلام، وضمان وحدة الجماعة[4].

---

(١) «الأمر شورى بعد الفتح والبيعة لله عز وجل (على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)» البلاذري، أنساب ٣٤٢/٢، ابن الأثير، الكامل ٢٠٢/٣، وانظر نصر بن مزاحم، وقعة صفين ٤٩٧، ٥٠٠، ٥١٢-٥١٣، ٥١٤، ابن أبي الحديد، شرح ٢٣٧/٢، ٢٦٩، البلاذري، أنساب ٢٢٥/٢، ٢٥٩، ٢٦٧، ٣٣١، ٣٣٦، ٣٤٢، ٣٥٢، ابن أعثم، الفتوح ٢٠٢/٤-٢٠٣، ٢٤٨، الطبري، تاريخ ٧٣/٥-٧٤، ابن عبد ربه، العقد ٣٨٨/٢، الملطي، التنبيه ٤٧، الشهرستاني، الملل ١١٦/١، ١١٧، المقدسي، البدء ٢٢٢/٥، ابن خلدون، تاريخ ١١١٧/٢-١١١٨ الدينوري، الأخبار ٢٠٢، ابن الأثير، الكامل ٢١٣/٣، ابن كثير، البداية ٢٩٢/٧، ٢٩٥-٢٩٦، ابن الجوزي، تلبيس ٩١-٩٢.

(٢) البلاذري، أنساب ٣٥٩/٢ وما بعدها الطبري، تاريخ ٧٤/٥-٧٥، ابن أعثم، الفتوح ٣٥٣/٤، ابن الأثير، الكامل ٢٦٣/٣، اليافعي، مرآة ١١٦/١، المقدسي، البدء ٢٢٤/٥، ابن خلدون، تاريخ ١١١٨/٢-١١١٩، الشهرستاني، الملل ١١٧/١، البغدادي، الفرق ٥١، ابن كثير، البداية ٢٩٦/٧، ابن أبي الحديد، شرح ٣٠٨/٢، «إنهم (الخوارج) كانوا في بدء أمرهم يقولون ذلك ويذهبون إلى أنه لا حاجة إلى الإمام ثم رجعوا عن ذلك القول لما أمّروا عليهم عبد الله بن وهب الراسي».

(٣) النوبختي، فرق ١٥، الأشعري، مقالات ١٢٧، الشهرستاني، نهاية الأقدام ٤٨١-٤٨٢، ٤٨٤، الكرماني، الفرق الإسلامية ٦٧.

(٤) يقول الشافعي عن ضرورة السلطة: «كل من كان حول مكة من العرب لم يكن يعرف إمارة، وكانت تأنف أن تعطي بعضها بعضاً طاعة الإمارة فلما دانت لرسول الله ﷺ بالطاعة لم تكن ترى ذلك يصلح لغير رسول الله» الشافعي، الرسالة ٨٠.

واستوجب الاصرار على ضرورة وجود السلطة تحديد مصدر شرعية الخليفة، ونطاق صلاحياته وواجباته. وتدل ممارسة فترة الراشدين على أن الأمة أُعتبرت مصدر شرعية الخليفة. أما الدين فهو سبب وجود الأمة، وهو الأساس الذي تقوم عليه الأمة والسلطة، ولذلك قال أبو بكر في خطبة بيعته معبراً عن سلطة الدين والأمة معاً: «أطيعوني ما أطعت الله، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم»[٥]. ويستنتج من الممارسات نفسها أن الخلافة هي مؤسسة اتفقت الجماعة على إقامتها ليدافع الخليفة عن الأمة، وليقيم العدل، ويطبق أحكام الدين، ويؤم في الصلاة[٦]. ويظهر أن التطورات التي حدثت زمن الراشدين رسخت هذه المفاهيم لدى الاتجاه الإسلامي. لكن انتقال الخلافة إلى الأمويين، وإدخالهم فكرة الجبر في الخلافة بقولهم إن خلافتهم بقدر من الله، وأن سلطتهم تستمد شرعيتها منه، سبب وقوف الفقهاء ضد هذا الاتجاه بأن أكدوا على حرية الإرادة ومسؤولية الفرد عن أعماله[٧]. وأكدت الثورات التي قامت باسم الشورى مفهوم حقوق الأمة، وعبرت عن رفضها إسناد شرعية السلطة إلى مصدر خارج نطاق الأمة[٨]. فكانت الفترة الأموية فترة نزاع بين الاتجاه الإسلامي والأمويين فيما يتعلق بتحديد مصدر شرعية الخليفة ونطاق صلاحياته.

لكن التطور العملي للخلافة، وانتقالها إلى العباسيين، وما نتج عن ذلك من تقليل دور الأمة في الحياة السياسية، دفع الفقهاء إلى قبول الخليفة خليفة لله، وهو مفهوم أبى الفقهاء قبوله بالنسبة للأمويين. قال أبو يوسف في ذلك: «إن الله بمنّه ورحمته وعفوه جعل ولاة الأمر خلفاء في أرضه، وجعل لهم نوراً يضيء للرعية ما أظلم عليها من الأمور فيما بينهم»[٩]. فلم يعد الخليفة مسؤولاً أمام الأمة، وإنما هو مسؤول أمام الله. فإن أمر بتقوى الله وعدل فإن له بذلك أجراً، وإن أتى بغيره فعليه

---

(٥) ابن بكار، الأخبار ٥٧٩، وانظر الدارمي، سنن ١/٧٩، البلاذري، أنساب، ٥/٦٦، الطبري، تاريخ ٣/٢١٠، ابن سعد، طبقات ٣/١-٤٥-٤٦، ابن أبي الحديد، شرح ٢/٣٠٧، ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١، الصنعاني، المصنف ١١/٣٣٦.

(٦) ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١، ابن بكار، الأخبار ٥٧٩، الإمامة والسياسة ١/١٨.

(٧) انظر رسالة القدر للحسن البصري: Der Islam XXI/167 ff وانظر المقدسي، البدء ٢/١٦-١٧، ابن منده، الإيمان ١/١١٦ وما بعدها، البخاري، التاريخ ٤/١-٣٩٩، ابن قتيبة، المعارف ٤٤١، ٦٢٥، ابن نباته، سرح ٢٨٩-٢٩٠، ابن المرتضى، طبقات ١٢٧ وما بعدها، البلخي، باب ٧٥ وما بعدها، الآجري، الشريعة ٢٤٢-٢٤٣، الشريف المرتضى، انقاذ ٢٥٧-٢٥٨، الشريف المرتضى، أمالي ١/١٥٢-١٥٣، عبد الجبار، طبقات ٢١٥، ٢٢٣، ٢٢٥، الدارقطني، أخبار ١٥-١٦، الملطي، التنبيه ١٦٨، ١٨٤، النوبختي، فرق ٩، الخياط، الانتصار ١٨٩-١٩٠، ابن عبد ربه، العقد ٢/٣٧٩-٣٨٠.

(٨) الطبري، تاريخ ٦/٢٨٧، ٢٩٣، ٣٣٦ وما بعدها، ٧/٩٥ وما بعدها، ٢٩٣ وما بعدها، ابن سعد، طبقات ٦/١٨٥، ابن خياط، تاريخ ٢٨٠ وما بعدها، الإمامة والسياسة ١/٢٦٦، ٢٨١، ٢٨٥-٢٨٦، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٣١ وما بعدها، عبد الجبار، تثبيت ٢/٥٩٣، وانظر الفصل الثاني، القسم الأول ص ٤٧.

(٩) أبو يوسف، الخراج ٦٨، ٧٠-٧١، الصنعاني، المصنف ١١/٣٤٤.

إثمه»[10]. فلم يعد هناك مجال للنزاع، لتنازل هؤلاء الفقهاء عن موقفهم الذي كان مصدر صراع في الفترة الأموية. وحاول الفقهاء بعد أن تنازلوا لصالح الخلافة العباسية سد الثغرة (التي تكونت بمنح الخليفة سلطات واسعة) بالتأكيد على أوامر الدين والعدالة والرأفة بالأمة واستشارة العلماء واتباع سنة الصالحين[11]، ليكون ذلك بديلاً عن سلطات منزوعة من الأمة.

لقد واجهت الجماعة الإسلامية في السقيفة مشكلة استمر وجودها جنباً إلى جنب مع تطور مؤسسة الخلافة، وهي إمكان وجود إمامين في دار واحدة. لقد ظهرت المشكلة حين اقترح الأنصار ذلك على القرشيين، لكن هذا الاقتراح رفض، وأصر المهاجرون على وحدة السلطة[12]. وتأكد هذا المفهوم خلال فترة الراشدين. وحين أثارت التطورات السياسية المشكلة من جديد ابتداء من خلافة علي (علي ومعاوية)، واستمرت في الخلافة الأموية بين الأمويين والقوى الثورية المعارضة، أكد الاتجاه الإسلامي على وحدة السلطة في الأمة وفي الدار الواحدة، دون أن يكون هناك معيار أو وسيلة تقرر شرعية أحدها على الأخرى. فلما حسمت هذه المشكلة باستعمال القوة تقبل الفقهاء نتائجها. وهكذا نرى محمد بن الحنفية يصر على عدم بيعة ابن الزبير وعبد الملك بن مروان في فترة صراعهما، ويبايع عبد الملك بعد مقتل ابن الزبير، أي بعد الفتنة كما رآها هو وقسم كبير من الفقهاء[13].

واستمرت فكرة الإمام الواحد في العصر العباسي الأول متمشية مع التطور العملي للخلافة، ومتلازمة بشكل مباشر مع مفهوم الثورة والخروج والفتنة. يقول أبو يوسف وهو يروي حديثاً عن الرسول ﷺ: «من بايع إماماً وأعطاه صفقة يده وثمرة قلبه فليطعه ما استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر»[14]. واتخذت فكرة وحدة السلطة بعداً شرعياً حين اعتبرها الشافعي مبدءاً يقوم على إجماع الأمة «.. وما أجمع المسلمون عليه من أن يكون الخليفة واحداً والقاضي واحداً والأمير والإمام»[15] وأصبح ما قرره الشافعي مبدأً تبعه الفقهاء من بعده.

ولعل أكثر المسائل التي جرى حولها صراع فكري وسياسي هي طريقة الوصول إلى الحكم،

---

(10) أبو يوسف، الخراج ٦٨-٦٩.

(11) أبو يوسف، الخراج ٦٨-٧١، الصنعاني، المصنف ٣١٩/١١ وما بعدها.

(12) ابن هشام، السيرة ٦٥٦/٢-٦٦٠، ابن سعد، طبقات ٢/٢-٢٣، ٥٥، الطبري، تاريخ ٢٠١/٣-٢٠٢، الخطابي، غريب الحديث ١٢٨/٢.

(13) ابن سعد، طبقات ٧٨/٥-٧٩، البلاذري، أنساب ١٩٥/٥-١٩٦، ق٣/٤٠، ٣/٢٧٠ وما بعدها، الطبري، تاريخ ١٣٨/٦، ٤١٦، المقدسي، البدء، ٢٠/٦، وما بعدها، التميمي، المحن ٢٩١.

(14) أبو يوسف، الخراج ٨٢-٨٣.

(15) الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٠، البيهقي، مناقب الشافعي ٤٣٥.

أو أسلوب تعيين الخليفة. لقد لوحظ أن فترة الراشدين اتخذت مفهوم الاختيار والشورى كطريق للوصول إلى الحكم، لكن دون تحديد أسلوب معين. واستمرت فكرة الاختيار لدى جل الحركات المعارضة في العصر الأموي[١٦]. واستمر الاتجاه الإسلامي يؤكد أن الاختيار هو المبدأ الأساسي في تعيين الخليفة[١٧]، وتجلى ذلك بوضوح في دراسة فترة الراشدين التي قام بها فقهاء العصر الأموي. ونلاحظ من روايات الزهري ـ حين تحدث عن اختيار الخلفاء الراشدين ـ أنه يركز اهتمامه على مبدأ الاختيار، وفكرة الشورى[١٨]. ويدل ذلك على أن الفقهاء ـ حتى الذين أقاموا علاقات بالخلافة الأموية ـ لم يقبلوا بوجهة الأمويين في الوصول إلى الحكم.

ولكن أسلوب الاختيار لم يستقر في فترة الراشدين على نمط معين، ولم يجد تعبيراً حقيقياً في الفترة الأموية. أما تأكيد الحركات المعارضة عليه، فقد كان لأهداف سياسية، ولم يتعد كونه سلاحاً فكرياً لمعارضة الأمويين. وبقي مبدأ الاختيار ـ نتيجة لهذا الوضع ـ دون أن يتحدد له أسلوب، أو قوى تضمن له التطبيق.

وحين انتقلت الخلافة إلى العباسيين تراجعت فكرة الشورى، وتحولت إلى عنصر توفيق بين المثل والواقع، فقد أصبح الخلفاء خلفاء الله[١٩]، ولم يبق معنى للاختيار والشورى في مجيء الخلفاء، وأصبحت التقاليد الشكلية في العقد والبيعة صدى لمبدأ الاختيار. ومع ذلك فإن استمرار الفقهاء في التأكيد على مبدأ الاختيار والشورى، وتكثيف نظرهم على فترة الراشدين[٢٠] يدل على

---

(١٦) كحركة ابن الزبير وحركة المطرف وابن الأشعث التي اشترك فيها الفقهاء وحركة يزيد بن المهلب والحارث بن سريج إضافة إلى حركات الخوارج التي طالبت بالشورى.

(١٧) هناك بعض الإشارات تذكر أن بعض الفقهاء دافعوا عن خلافة أبي بكر بأنها كانت بنص من الرسول وذلك بتأثير من الشيعة أحدهم الحسن البصري، انظر ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ٤٧١، الفراء، المعتمد ١٩٦، ابن تيمية، منهاج ٣٤١/٢١، ابن تيمية، مجموع فتاوى ٤٧/٣٥، النوبختي، فرق الشيعة ٨، ويروي هذا القول عن الشافعي أيضاً انظر الرازي، مناقب ١٣٣-١٣٤، البيهقي، مناقب ٤٣٦-٤٣٧.

(١٨) انظر عن روايات الزهري في ابن سعد، طبقات ٢/٢، ٣٨، ٣٩، ٤٩-٥٠، ٥٧، ابن هشام، السيرة ٢٥٣/٢-٢٥٤، ٢٥٦، وما بعدها، الصنعاني، المصنف ٤٣٢/٥ فما بعدها، ٤٣٩ وما بعدها ٤٤٨ وما بعدها، ٤٧٧ وما بعدها، ٤٨٠ وما بعدها، البلاذري، أنساب ٤/١-٥٥٥، وعن فكرة الشورى ابن المرتضى، طبقات ٣٢، الشهرستاني، الملل ٢٨/١، ابن أبي الحديد، شرح ٧/١.

(١٩) انظر أبو يوسف، الخراج ٧١، الصنعاني، المصنف، ٣٤٤/١١.

(٢٠) انظر عن ذلك البلاذري، أنساب ٤/١-٥٠٢، النوبختي، فرق، الشيباني، السير ٢٤٤، الصنعاني، المصنف ٤٣٢/٥ وما بعدها، ٤٣٨ وما بعدها، ٤٤٥ وما بعدها، البيهقي، الاعتقاد ٢٠٤، الرازي، مناقب ١٣٣-١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٣٦-٤٣٧، ٤٤٠، ٤٤٨، المقدسي، الرد ١٢٢-١٢٣، أبو يوسف، الخراج ٧١، ٨٣ وما بعدها، ٨٧ وما بعدها، ٩١ وما بعدها، ٩٣ وما بعدها.

وجود صراع بين اتجاهين مختلفين، يحاولان السيطرة على سير الخلافة. ويبدو أن تأكيد الفقهاء على الأسس الإسلامية التي ينبغي أن تسير الخلافة وفقها كان معارضة لاتجاه الكتاب الاستبدادي الذي دفع الخلافة إلى سلطة شمولية بعيدة عن المفاهيم الإسلامية . وبذلك يمكننا فهم مغزى احتفاظ الفقهاء بالتقاليد الشكلية في عملية العقد والبيعة.

وأثار الصراع بين الاتجاه الإسلامي والخلافة الأموية مشكلة أخرى أخذت مكانها في الفكر السياسي، وهي اشتراط إجماع الأمة في ثبوت الخلافة. ويبدو أن الفترة شهدت من يمثل هذا المبدأ. فقد رأى محمد بن الحنفية وابن عباس وابن عمر أن الخلافة تثبت بإجماع الأمة[٢١]، وهو رأي غيلان الدمشقي وأتباعه[٢٢]. ولاحظ الزهري في رواياته عن اختيار الصحابة أن ثبوت الخلافة يكون نتيجة مراحل متتالية، وهي الاختيار الحرأو التسمية بعد الاستشارة، ثم العقد، ثم البيعة التي تدل على رضا الجماعة[٢٣]. ويتحدث الشافعي عن بيعة أبي بكر، ويؤكد على إجماع الصحابة عليه إضافة إلى ما أكد عليه الزهري من الاختيار والعقد ثم البيعة[٢٤]. ويلاحظ أن عدد الذين اشتركوا في اختيار الخليفة كان محدوداً، ولم يتجاوز في غالب الأحيان نطاق العاصمة. لذا فالاجماع بمعناه المطلق لم يكن مفترضاً كما أنه لم يكن سهلاً، ويبدو أن ما يعينه مصطلح الإجماع هنا هو موافقة ممثلي الاتجاهات المختلفة في المجتمع، وخضوعهم للسلطة القائمة. فعدم بيعة محمد بن الحنفية لابن الزبير ولعبد الملك بن مروان، ثم بيعته لعبد الملك بعد مقتل ابن الزبير، وتعليل بيعته باجماع الأمة عليه، يدل على أن مفهومه للاجماع كان يعني انقياد المجتمع له، وإن وجد في الأصل من يعارضه. واستمر هذا المفهوم للاجماع حتى أصبح زمن الشافعي - في ظروف الصراع الفكري مع الفرق الأخرى - مبدءاً أساسياً في إثبات خلافة أبي بكر[٢٥]. ومن ناحية أخرى يلاحظ أن عدد الذين تعقد بهم البيعة لم يكن بعد من المسائل المثيرة للنقاش، ويظهر أن العهد وحده لم يعتبر كافياً في نظر الفقهاء، بل إن البيعة هي التي تقرر في النهاية ثبوت الخلافة[٢٦].

---

(٢١) انظر البلاذري، أنساب ٣/ ٢٧٠، ٢٩٢، ٢٩٤، ابن سعد، طبقات ١٨/٧، ٧٩، ٨٢، الطبري، تاريخ ١٢٨/٦، ٥/ ٣٠٤، ابن أعثم، الفتوح ٢٧٣/٦-٢٧٤، ٣٥٥، المقدسي، البدء ٦/ ٢٠ وما بعدها، ابن عساكر، تاريخ عـ جا ـ عـ ز ي/ ٤٤٤ وما بعدها، ابن خلكان، وفيات ١٧٢/٤، الذهبي، سير ١٢٩/٤.

(٢٢) النوبختي، فرق ٩، القمي، مقالات ١٣٢، الشهرستاني، الملل ١٤٣/١.

(٢٣) الصنعاني، المصنف ٤٣٩/٥ وما بعدها، ٤٤٨-٤٥٠، ٤٨٥ وما بعدها.

(٢٤) الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٠، المقدسي، الرد ١٢٢-١٢٣، البيهقي، مناقب ٤٣٥، الصنعاني، المصنف ٥/ ٤٥٠ وما بعدها، مالك بن أنس، الموطأ ٢/ ٩٨٢-٩٨٣.

(٢٥) انظر الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٥، المقدسي، الرد ١٢٢-١٢٣، الصنعاني، المصنف ٤٣٩/٥ وما بعدها، ٤٤٨-٤٥٠، ٤٨٠ وما بعدها.

(٢٦) انظر مالك بن أنس، الموطأ ٢/ ٩٨٢-٩٨٣ (كتاب البيعة)، وخلق التأكيد على البيعة مشاكل أحياناً للفقهاء =

ويظهـر أن مبدأ الاختيار كان ينطوي على اعتراض على سير الخلافة في الفترة الأموية ثم العباسية، إضافة إلى التأكيد على كونه مبدأ إسلامياً ينبغي اتباعه في الحكم. ويبدو أنه في الفترة العباسية اتخذ وجهة معارضة إزاء فرق الشيعة النصية. بيد أن تطور مفهوم الاختيار في جو يتسم بصراع سياسي وفكري بين اتجاهات مختلفة حال دون أن يتخذ حدوداً طبيعية كمبدأ سياسي يمكن تطبيقه، وقد أدى هذا الوضع إلى توسع الفجوة بين الواقع العملي للاختيار وبين مفهوم الاختيار الذي اقترحه الفقهاء. وقد اضطر الفقهاء في النهاية لتقديم تنازلات من أجل تغطية الفجوة حرصاً على إثبات شرعية الخلافة، وتجنب الفتنة، وحفظ وحدة الجماعة.

وكان قول الشافعي تعبيراً عن التحول بالنسبة لمفهوم الاختيار بعد أكثر من قرن ونصف من الزمن في الواقع والفكر: «من غلب على الخلافة بالسيف حتى سُمي خليفة، واجتمع الناس عليه فهو خليفة إذا كان من قريش، يُغزى معه، ويُصلى خلفه الجمعة، ومن لم يفعل فهو مبتدع»[٢٧].

لقد كانت الظروف العملية التي مرت بها الخلافة من أهم العوامل في إحداث نقاش حول صفات المرشح. وقد لوحظ الإشارة إلى صفات إسلامية وأخرى عربية في المرشح للخلافة في زمن الراشدين دون أن يفترض وجود تعارض بين الاثنين[٢٨].

وحين انتقلت الخلافة إلى الأمويين زاد تأكيد الاتجاه الإسلامي على الصفات الإسلامية، مع استمرار ملاحظة الصفات العرفية، ويلاحظ ذلك في موقف أولاد الصحابة من معاوية حين أراد تولية عهده لابنه يزيد[٢٩]. ويلاحظ ذلك أيضاً ـ بوضوح ـ في مؤتمر الجابية[٣٠].

وكان لإنتقال الخلافة إلى العباسيين أثر في تطور مناقشة صفات المرشح. لقد أكد العباسيون

= مثل ما حدث لمالك بن أنس، انظر ابن قتيبة، المعارف ٤٩٩، المسعودي، مروج ٣/٣٥٠، الإمامة والسياسة ١/٤١٩-٤٢٠.

(٢٧) الرازي، مناقب ١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٤٨، العبادي، طبقات ١٧، ابن القيم الجوزية، اجتماع ٨٦ (وهو يذكر نفس الرأي عن مالك بن أنس).

(٢٨) ابن هشـام، السيرة ٢/٦٦٠-٦٦١، ابن سعد، طبقات ٢/٢-٥٥، اليعقوبي، تاريخ ٢/١٣٦ وما بعدها، الإمامة والسياسة ١/٢-٨، ١٠ وما بعدها، الصنعاني، المصنف ٥/٤٣٩ وما بعدها، ٤٥٠ وما بعدها، وانظر الفصل الأول ٢٦، ٢٩.

(٢٩) انـظر ابن خياط، تاريخ ٢١٣-٢١٤، اليعقـوبي، تاريخ ٢/٢٧١، الإمـامة والسياسة ١/١٨٠، أبو هلال العسكري، الأوائل ١٩٠، المسعودي، مروج ٣/٣٧، القالي، ذيل الأمالي ١٧٥، ابن قتيبة، عيون ١/٥-٦، الطبري، تاريخ ٥/٣٠٢-٣٠٣، ابن أعثم، الفتوح ٤/٢٣٨ وما بعدها.

(٣٠) انظر أبو تمام، نقائض ١٣-١٥، البلاذري، أنساب ٤/١-٣٥٩، ٥/١٢٨، ١٤١، ١٨٨، الطبري، تاريخ ٥/٥٣٦، ابن أعثم، الفتوح ٥/١٦٣-١٦٤، ١٧١، المسعودي، التنبيه ٣٠٧-٣٠٨.

على صفات مميزة يصعب توافرها في غيرهم، فهم وارثوا الرسول ﷺ، وبنو عمه الذين اختارهم الله وطهرهم. وأكدوا لولاة عهدهم أنهم من الشجرة المباركة، ولم يبقوا مجالاً نظرياً للتأكيد على العلم والتقوى والدين والسن والمقدرة السياسية والعسكرية لأنهم يمتلكون ذلك باعتبارهم خلفاء الله ووارثين للرسول ﷺ. ووجد ذلك صدى عند الفقهاء، ومع ذلك استمروا في التأكيد على العلم والتقوى وتوافر العدالة(٣١). إلا أن قيمة هذه الصفات ـ في الواقع العملي ـ كانت ضئيلة، كما كانت مثيرة للجدل في كثير من الأحيان، لا يمكن التثبت منها، ويصعب تحديد نطاقها أولاً. ولم تكن الخلافة مهيأة لاستيعابها في كل لحظة، نتيجة لسيرها نحو الوراثة بشكل مستمر، ولتحكم أسلوب استعمال القوة في الوصول إلى الحكم في بعض الأحيان.

ولا بد من النظر إلى صفة القرشية ومراحل تطورها في الفكر السياسي لدى أهل السنة وينبغي أن نلاحظ ابتداء أن المسألة حسمت عملياً منذ أن تولى أبو بكر الخلافة. ولا يعني ذلك أنه لم يجد صراع سياسي وفكري حولها، فقد أثارها الخوارج لأول مرة بشكل جدي في خلافة علي، ورفضوا استئثار قريش بالخلافة(٣٢)، مما دفع الاتجاه الإسلامي إلى تأكيد صفة القرشية في الخليفة، وزاد التأكيد كلما زاد إصرار الخوارج على عدم ضرورتها. ولعل موقف الاتجاه الإسلامي لم يكن بدافع فكري مقرر حينئذٍ، وقد تكون الأسباب العملية هي الأساس في تأكيده على القرشية. فقريش هي: «أوسط العرب داراً في الجاهلية والإسلام»(٣٣)، ثم أن الرسول ﷺ والمهاجرين كانوا منها، وأن العرب لا تدين إلا لسلطان قريش(٣٤). وقوي مركز قريش في فترة الراشدين نتيجة لإنجازاتها، مما أدى إلى اكتمال عصبيتها حسب تعبير ابن خلدون(٣٥). فالخلافة كانت قائمة على توازن مراكز القوى السياسية والاجتماعية في المجتمع. ومركز قريش قبل

---

(٣١) انظر عن تأكيد العباسيين على صفاتهم، ابن خياط، تاريخ ٤٠٩، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤١٩-٤٢٠، البلاذري، أنساب ق ٣/٩٨-١٠٢، ١٤١-١٤٣، الإمامة والسياسة ١/٣٨١، الطبري، تاريخ ٧/٤٢٥-٤٢٨، ٤٦٨-٤٧١، وانظر عن تأكيد الفقهاء على الصفات الإسلامية، الناشىء، مسائل ٥١، ٥٣، ٦٢-٦٣، الشهرستاني، الملل ١/١٤٣، القمي، المقالات ٨، النوبختي، فرق ٩، عبد الجبار، طبقات ٢٣٠، ٢٣١، ٢٤٩، البسوي، المعرفة ٣/٣٣٨ وما بعدها، ابن عبد ربه، العقد ١/٣٤ وما بعدها، ١٦٢-١٦٣، ٣٧٤ وما بعدها، الملا قاري، شرح مسند أبي حنيفة ٢٩٧.

(٣٢) انظر عن انفصال الخوارج: البلاذري، أنساب ٢/٣٣٦ وما بعدها، المبرد، الكامل ٣/١٠٧٧ وما بعدها، نصر بن مزاحم، صفين ٥١٧ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥/٦٤ وما بعدها، وانظر الدوري، صدر الإسلام ٦١-٦٢، ٦٤، ولهاوزن، أحزاب المعارضة ٢٨ وما بعدها، ٣٥ وما بعدها.

(٣٣) ابن سعد، طبقات ٢/٢-٥٥، ابن هشام، السيرة ٢/٦٥٩، الطبري، تاريخ ٣/٢٠٥-٢٠٦.

(٣٤) ابن هشام، السيرة ٢/٦٥٩، ابن سعد، طبقات ٢/٢-٥٥.

(٣٥) ابن خلدون، تاريخ ١/٣٤٥ وما بعدها.

الإسلام، والمآثر والانجازات السياسية والعسكرية التي حققتها بعد مجيء الإسلام، كل ذلك جعلها إطاراً تتوازن فيه العصبيات الأخرى الموجودة في المجتمع. وقد تصور الفقهاء أن غياب دور قريش يعني اختلال التوازن بين هذه القوى المختلفة، وعودة حالة الاضطراب والفوضى. بيد أن مركز قريش هذا كان سبب قيادة القرشيين لمعظم الحركات المعارضة في العصر الأموي، وإن وجدت حركات لم يقدها قرشيون فهي إنما قامت بإسمهم، ودعت لخلافتهم (حركة المختار). وحين ثار المطرف ودعا إلى الشورى والبيعة للرضا، ظن الخوارج بأنه يدعو لشخص دون أن يشترط حصرها في قريش، ولكن تبين لهم في النهاية أن دعوته منحصرة فيهم لأن العرب لا تطيع ولا ترضى إلا قرشياً[٣٦].

وحين انعكس هذا الواقع على الفكر السياسي لم يجد الاتجاه الإسلامي بدا من أن يؤكد على صفة القرشية كشرط أساسي في المرشح، على أن هذا التوجه لم يمنع وجود فئات لا ترى ضرورة القرشية، فالخلافة برأي البعض جائزة في قريش وغيرها على أن يقوم الخليفة بالعمل بالكتاب والسنة وتجتمع عليه الأمة[٣٧].

وبعد انتقال الخلافة إلى العباسيين بدأت الفكرة تتضح وتتخذ أبعاداً شرعية عند الفقهاء، فقد روى الفقهاء أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على وجوب شرط القرشية في الخليفة. فقد روى أبو حنيفة أن الرسول ﷺ قال: «الأئمة من قريش»[٣٨]. ونقل الشافعي مجموعة أحاديث تؤكد على الأصل الشرعي لصفة القرشية[٣٩]، واستمر الصنعاني على الخط نفسه، إذ روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «. . . والناس تبع لقريش، مؤمنهم تبع لمؤمنهم وفاجرهم تبع لفاجرهم»[٤٠]. ويبدو أن تأكيد القر شية يتصل بالتطورات، وقد يكون دخول الموالي في الإدارة والجيش، وتكاثر نشاطهم

---

(٣٦) الطبري، تاريخ ٦/٢٨٧-٢٨٨ قال المطرف للخوارج: «. . وإن يكون هذا الأمر شورى بين المسلمين يؤمرون عليهم من يرضون لأنفسهم على مثل الحال التي تركهم عليها عمر بن الخطاب، فإن العرب إذا علمت أن ما يراد بالشورى الرضا من قريش رضوا»

(٣٧) مثل غيلان الدمشقي وجهم بن صفوان وغيرهم، وانظر الناشىء، مسائل ٦٣، القمي، المقالات ٨، ١٣٢، الشهرستاني، الملل ١/١٤٣، النوبختي، فرق ٩، الكرماني، الفرق ٨٥، الإيجي، مواقف ٤٢٧، المسعودي، مروج ٣/٢٣٦، ابن دريد، الاشتقاق ٤٢٧.

(٣٨) الناشىء، مسائل ٦٢-٦٣، البغدادي، أصول الدين ٢٧٥، المسعودي، مروج ٣/٢٣٧، النوبختي، فرق ١٠.

(٣٩) انظر الشافعي، الأم ١/١٨٨-١٩٠ (باب صفات الأئمة)، الشافعي، ترتيب ٢/١٩٤-١٩٥. الرازي، مناقب ١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٤٨، العبادي، طبقات ١٧.

(٤٠) الصنعاني، المصنف ١١/٥٥-٥٨.

وازدياد قوتهم، ودخولهم في الصراعات الداخلية السياسية مبرراً قوياً لتوجه الفقهاء إلى تكثيف نظرتهم على هذه الناحية.

لقد شعر الفقهاء بالدور الذي يمكن أن تلعبه القوى الجديدة التي تمتلك قدرات عسكرية وإدارية. فكانت رغبتهم في حصر الخلافة في قريش نتيجة لحرصهم على حفظ المفاهيم الإسلامية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية من الضياع تحت سلطة قد لا تكون معنية بها بقدر ما كانت قريش تهتم بها بحكم مركزها في الإسلام.

أما أن يكون الخليفة أفضل الأمة، فقد كان هذا النقاش في البداية متعلقاً بالخلفاء الراشدين، وبشرعية خلافتهم، وقد يكون متصلاً ـ إلى درجة ما ـ بمعارضة الأمويين والطعن بخلفائهم. فقد رأى بعض الفقهاء ـ وهم من اتجاهات مختلفة ـ ضرورة اختيار أفضل الأمة[٤١]، بينما رأى آخرون إمكان تولية المفضول[٤٢]. وارتباط هذا النقاش بالخلفاء الراشدين يدل على أنه لم يكن بدوافع نظرية بحتة، وإنما ارتبط بالصراع الفكري بين اتجاهات مختلفة. فهناك الشيعة الذين فضلوا علياً على الصحابة الآخرين، ورفضوا شرعية خلافة أبي بكر، وهناك تيارات فضلت علياً دون أن تطعن بشرعية خلافة الآخرين. ولما أثيرت المشكلة انحاز قسم من الفقهاء إلى القول بضرورة تولية الأفضل، وذهبوا إلى القول بتفضيل أبي بكر، بينما رأى آخرون أن علياً كان أفضل من أبي بكر، لكن ذلك لا يخل بشرعية خلافة أبي بكر، فالحل الذي قدمه هذا الفريق هو قولهم بتولية المفضول مع وجود الأفضل لسبب يمنع الأفضل من تولي الخلافة[٤٣]. ويظهر أن إثبات شرعية خلافة السلف كانت من أسباب دخول عنصر جديد في الفكر السياسي. إلا أن الفكرة لم تكن واضحة بعد في الفترة التي نعالجها، بل اتضحت في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وما يمكن استخلاصه من النقاش حول الأفضلية هو تركيز الفقهاء على الصفات الإسلامية، التي يجب توافرها في الخليفة. فالأفضل هو صاحب العلم والتقوى والسيرة الحسنة، وهو القدوة في المجتمع. لكن واقع المؤسسة لم يكن يسير كما يريد الفقهاء، فالثورات هي التي قررت شخصية الخليفة أحياناً، ثم إن اتجاه الخلافة نحو الوراثة أغلق المجال عملياً أمام تحري الأفضلية في المرشح. ومع ذلك ينبغي التساؤل حول ما إذا كان التركيز على شخص الخليفة يشكل ثغرة في الفكر السياسي أم لا؟ لقد كان الخليفة في الواقع ـ في الظروف التي غابت فيها المؤسسات ـ هو المسؤول الوحيد عن سير الخلافة، والهدف الحقيقي والمباشر لاهتمامات الناس المكثفة. ونتيجة

---

(٤١) مثل سعيد بن المسيب وغيلان الدمشقي وجهم بن صفوان وعمرو بن عبيد، انظر الناشيء، مسائل ٥١، ٥٣، ٦٢ـ٦٣، التميمي، المحن ٢٩٢. وهذا هو رأي الشافعي أيضاً انظر العبادي، طبقات ٢٤.

(٤٢) انظر الناشيء، مسائل ٦٥ـ٦٦، وعن موقف واصل بن عطاء ٥١ـ٥٢.

(٤٣) انظر الناشيء، مسائل ٦٢ـ٦٥، النوبختي، فرق ٨، العبادي، طبقات ٢٤، الأصبهاني، حلية ١١٥/٩.

لهذا الوضع توجهت أنظار الحركات المعارضة، واستهدفت في ثوراتها الخليفة نفسه، وافترضت أن إزالة الخليفة هو الطريق الوحيد لتغيير الوضع القائم. كما أن النظرة إلى فترات مثالية من تاريخ الأمة، ارتبطت بشكل وثيق بالأشخاص الذين كانوا مسؤولين حينئذٍ (فترة الراشدين، وخلافة عمر ابن عبد العزيز). وحين انعكس الواقع على الفكر السياسي، وجدنا أنه يتحدث عن صفات أبي بكر وعمر، بينما كان الخلفاء يأتون حسب مبدأ الوراثة أو نتيجة ثورة، ويضطر الفكر إلى تقديم تنازلات من أجل تغطية الفجوة.

وإذا كانت الثورة حادثة قاهرة غير منتظرة، تفرض نفسها على الواقع، فإن مبدأ ولاية العهد كان من أهم نقاط الصراع في العصر الأموي بين الأمويين والقوى المعارضة. إن فكرة الاختيار والشورى التي انتقلت إلى الفترة الأموية تمثلت في موقف الاتجاه الإسلامي كرد فعل لفكرة ولاية العهد التي بدأها معاوية، ورأى فيها نوعاً من الكسروية والقيصرية، وعدّها ضرباً من الملك لا الخلافة[٤٤]. وتجسدت فكرة الشورى كمعارضة لفكرة ولاية العهد في ثورة ابن الزبير، وفي حركات أخرى تلتها (المطرف بن المغيرة بن شعبة، وابن الأشعث، ويزيد بن المهلب).

ويتضح هذا الموقف من الاتجاه الإسلامي حين أراد عبد الملك بن مروان أن يأخذ البيعة بولاية العهد لابنيه، فقد رفض سعيد بن المسيب بيعتهما، واعتبر فعل عبد الملك مغايراً للشورى، كما رأى فيه إحداث خليفتين في دار واحدة. وحين احتج عليه عبد الملك بأن معاوية كان قد فعل ما فعله هو، رفض سعيد بن المسيب أن يكون فعل معاوية حجة[٤٥]. كما أن الحسن البصري اعتبر ولاية العهد مخالفة للشورى[٤٦].

لكن إصرار الأمويين على إدخال مبدأ الوراثة في الحكم[٤٧] ولجوء بعض الحركات المعارضة

---

(٤٤) انظر الإمامة والسياسة ١/١٨٠، المسعودي، مروج، ٣/٣٧، أبو علي القالي، الأمالي ١٧٥، ابن خياط، تاريخ ٢١٣-٢١٤، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٧١، الطبري، تاريخ ٥/٣٠٢-٣٠٣، أبو هلال العسكري، الأوائل ١٩٠، ابن أعثم، الفتوح ٤/٢٨٣، ٢٤٦-٢٤٧.

(٤٥) انظر الإمامة والسياسة ١/٢٨٨-٢٨٩، الطبري، تاريخ ٦/٤١٥-٤١٦، ابن خلكان، وفيات ٢/٣٧٧، الذهبي، سير ٤/١٣٠-١٣١، التميمي، المحن ٢٩٢-٢٩٣، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٢١، البسوي، المعرفة ١/٤٧٣، ٤٧٦-٤٧٧، ابن خياط، تاريخ ٢٨٩-٢٩٠، ابن سعد، طبقات ٥/٩٣-٩٤، الأصبهاني، حلية ٢/١٧٠-١٧١، ابن حجر، تهذيب ٤/٧٧، ابن قتيبة، المعارف ٤٣٧-٤٣٨، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٧٦. ذكر سعيد بن المسيب حين طُلب إلى البيعة حديثاً عن الرسول ﷺ: «إذا كانت بيعتان في الإسلام فاقتلوا الأحدث منهما» الإمامة والسياسة ١/٢٨٨، وقال: «لا أبايع وعبد الملك حي» الطبري، تاريخ ٦/٤١٧.

(٤٦) الذهبي، سير ٤/٩٣، ابن المرتضى، طبقات ٢٣.

(٤٧) وكتب الوليد بن يزيد رسالة في هذا الشأن حين أراد تولية ابنيه العهد، انظر الطبري، تاريخ ٧/٢١٨ وما بعدها.

للتعبير عن مفهوم الشورى إلى الثورة، لعب دوراً في توجه الاتجاه الإسلامي نحو قبول الواقع. ويبدو أن هذا الاتجاه قد قوي بعد تجربة القدرية مع يزيد بن الوليد الذي أصروا عليه أن يولي أخاه إبراهيم، وأن لا يدع الأمة دون إمام(٤٨). وكان موقفهم هذا اعترافاً منهم بأن الأمويين ليسوا المسؤولين الوحيدين عن عدم تطبيق الشورى. بل كانت الثغرة الكبرى في عدم وجود مؤسسات قائمة على أسس إسلامية تضمن تحقيق التغيير دون صراعات وهزات.

وحين انتقلت الخلافة إلى العباسيين تقبل الفقهاء الواقع، ولم يبدوا معارضة وسكتوا عن تولية العباسيين ولاية العهد لأكثر من واحد، وأقروا بحق ولي العهد في أن يعزل ولاة العهد الآخرين إذا أصبح خليفة(٤٩). وبذلك دخلت فكرة الوراثة في الفكر السياسي، واكتسبت شرعية لرغبة الفقهاء في إثبات شرعية الخلافة.

ولقد كانت مسألة واجبات الخليفة وصلاحياته من أهم مواضيع الفكر السياسي التي أثارت صراعاً حولها. فالتصور الذي كان سائداً في فترة الراشدين هو أن على الخليفة تطبيق أحكام الدين، وإقامة العدالة، ومتابعة الجهاد، وتوزيع الفيء، وإمامة الصلاة. وله مقابل ذلك سلطات عسكرية وإدارية تمكنه من القيام بهذه الوظائف(٥٠). ولم يتغير هذا التصور كثيراً في الفترة الأموية، وإنما زاد تأكيد الاتجاه الإسلامي عليه، لا سيما على نقطتين أساسيتين منه: تطبيق أحكام الدين وتحقيق العدالة. ويظهر أن طلب المساواة بدأ يأخذ حيزاً في فكرهم مع ازدياد عدد الموالي وتكاثر نشاطهم.

ويبدو أن قسماً من الفقهاء عارض محاولات الأمويين في تحقيق المركزية التي استوجبت إعطاء الخليفة سلطات عسكرية وإدارية واسعة. واعتبر الاتجاه الإسلامي محاولات الأمويين في إسناد سلطاتهم إلى الله بالتركيز على مفهوم الجبر تعدياً للحدود الجائزة للسلطة السياسية(٥١). وبقيت مسألة سلطات الخلفاء الأمويين سبب صراع بينهم وبين معارضيهم طوال العصر الأموي

---

(٤٨) انظر ابن خياط، تاريخ ٣٦٩، اليعقوبي، تاريخ ٢/٤٠٢، الطبري، تاريخ ٧/٢٩٥، ٢٩٨، ابن عبد ربه، العقد ٤/١٦٥-٤٦٦، المسعودي، مروج ٣/٢٣٤.

(٤٩) وهذا رأي الشافعي وجمهور الفقهاء. الماوردي، الأحكام ١٦، أبو يوسف، الخراج ٨٤ وما بعدها.

(٥٠) ابن هشام، السيرة ٢/٦٦١، ابن بكار، الأخبار ٥٧٩، الإمامة والسياسة ١/١٨، الصنعاني، المصنف ١١/٣٣٦، الطبري، تاريخ ٣/٢١٠.

(٥١) انظر عن تصورات الاتجاه الإسلامي حول وظائف الخليفة، الأصبهاني، حلية ٢/١٢٥-١٢٦، ١٣٤ وما بعدها، ١٤٨ وما بعدها، ٣١٢، ابن المرتضى، طبقات ٢٥، ٢٦، ١٢٠، عبد الجبار، طبقات ٢٣٠ وما بعدها البسوي، المعرفة ٣/٣٣٨-٣٤٥، المبرد، الكامل ١/٣٥٠، ابن عبد ربه، العقد ١/٣٤-٣٦، البلاذري، أنساب ٥/١٩٦، ابن قتيبة، عيون ١/٢، البلخي، باب ١١٧، Ritter, Studien 67 ff. (رسالة القدر للحسن البصري) الشيرازي، الجمهرة ١٧٤ وما بعدها.

ولكن الأمويين لم ينجحوا في فرض اتجاههم نتيجة للظروف العامة المحيطة بهم. فلم تمكنهم ضربات القبائل ومواقف أصحاب الاتجاه الإسلامي من إجراء تغيير في واجبات الخليفة وصلاحياته.

وزاد تأكيد الفقهاء في العصر العباسي على واجبات الخليفة في إقامة العدالة، وتطبيق أحكام الدين، واستعمال الصالحين في الأعمال، ورعاية حقوق الأمة، وحماية الضعفاء. هذا إضافة إلى تأكيدهم على وظائفه التي أصبحت مهمة أساسية له، وهي الوظائف الإدارية والعسكرية التي تمنحه سلطاته الفعلية، فهو قائد الجيش والمشرف الأعلى على الإدارة(٥٢). وهذا ما يبرر القول بأن الواقع العملي للخلافة فرض نفسه على الفكر السياسي، رغم اختفاء هذا الوضع أحياناً وراء الصبغة الإسلامية التي أضفاها الفقهاء على سلطات الخلفاء المتنامية. وبمرور الزمن لم يبق أثر حقيقي لتأكيد الفقهاء على العدالة، ما داموا لم يستطيعوا فرض اتجاههم على سير الخلافة. فاختفت العدالة وبقيت السلطات الشاملة في واقع الأمر، وأصبحت الثغرة في الفكر السياسي هي التنسيق بين مفهوم العدالة وضمان تحقيقها، وبين السلطات الشاملة التي أنيطت بالخليفة.

لقد وضعت حركة الردة الاتجاه الإسلامي أمام مسألة جديدة الطاعة والخروج. وتعززت التصورات حول هذين المفهومين نتيجة الفتنة والأحداث التي تلتها. واتضح أن الطاعة ضرورية لتنفيذ أوامر الدين وإقامة العدالة وتدبير الأمور، ما دامت الخلافة تقوم بواجباتها. غير أن المشكلة نجمت حين تعارض اتجاه الأمة مع الخلافة، وسارت الخلافة في اتجاه مغاير للمفاهيم الإسلامية.

ويبين لنا التصور العملي أن الثورة المسلحة كانت أحد الأساليب الفعالة في التعبير عن الرأي لدى الحركات المعارضة منذ أيام الفتنة. وقد لجأت فئات من الاتجاه الإسلامي العام إلى هذا الأسلوب طوال الفترة الأموية. ورأى أصحاب هذا الاتجاه أن الخليفة يجب أن يكون أهلاً لمنصبه، وأن يقوم بوظائفه، وإذا انحرف عن ذلك فإن الثورة هي التي تعيد الأمر إلى نصابه(٥٣).

واتجه آخرون إلى تجنب فكرة الثورة، لا من أجل إيجاد أسلوب سلمي مؤثر يمكنه توجيه سير

---

(٥٢) الدينوري، الأخبار ٣٨٤-٣٨٥، ابن بكار، الأخبار ١٤١ وما بعدها، عبد الجبار، طبقات ٢٤٩، الماوردي، نصيحة ٤٥، ابن خلكان، وفيات ٣/٤٦١، ابن عبد ربه، العقد ٢/٢٧٤، ٣/١٦٢-١٦٣، الملا علي قارىء، شرح ٢٩٧، ٣٧٠، الغزالي، إحياء ٧/١٢٦٠ وما بعدها، الذهبي، سير ٦/١٢٥، ابن قتيبة، عيون ٢/٣٣٨ وما بعدها، الأصبهاني، حلية ٦/١٣٦-١٤٠، ٩/٨٩-٩٠، النوبختي، فرق ٧، أبو يوسف، الخراج ٦٨، ٧٠، ٧١، وما بعدها، الشافعي، الأم ١/١٨٢-١٨٣ الصنعاني، المصنف ١١/٣١٩-٣٢١، ٣٤٤، الرازي، مناقب ٧٩، البيهقي، مناقب ١/١٣٦.

(٥٣) انظر الطبري، تاريخ ٥/٤٧٤ وما بعدها، ٥٠١ وما بعدها، ٥٣٥ وما بعدها، ٦/٢٨٤ وما بعدها ٣٣٤ وما بعدها، ٥٧٨ وما بعدها، ٧/٩٥ وما بعدها.

الخلافة، وإنما لأن الخروج لم يأت بنتيجة سوى الفتنة وسفك الدماء. ورأى الطاعة نتيجة لذلك حرصاً على حفظ وحدة الجماعة. وقد قوي هذا الشعور بعد أن فشلت ثورات عديدة في تحقيق أهدافها(٥٤).

ويظهر أن الاتجاه الإسلامي لم يتوصل إلى رأي واضح في المشكلة، فقد تردد بين الثورة والطاعة. أما الأسباب التي تؤدي إلى أحد الموقفين أو تقرر الثورة بدلاً من الطاعة فلم تكن محددة. فقد كان المبرر للثورة عدم سير الأمويين حسب الكتاب والسنة، وعدم رضاهم بالشورى، لكن غياب المعايير الحقيقية التي تقرر شرعية المبررات أدى إلى نسبيتها في النهاية، وجعل التفاهم مستحيلاً بين الأمويين وبين القوى الثورية من جهة، وبين ممثلي الاتجاه الثوري وبين أصحاب اتجاه الطاعة من جهة ثانية. وقد حدث هذا فعلاً في ثورة ابن الزبير. فقد رأى ابن الزبير من جانبه أن الأمويين لم يقوموا بوظائفهم، ولم يبدوا رغبة في العودة إلى الشورى(٥٥)، ورأى الأمويون من جهة أخرى أن الظروف التي يعيشون وسطها لم تسمح لهم بأكثر مما فعلوا، ورأوا أن ابن الزبير شق عصا الطاعة، وخرج على الجماعة(٥٦)، بينما رأى قسم آخر (محمد بن الحنفية ومن وقف معه) أن ما يحدث هو فتنة(٥٧). ويدل هذا الوضع على أن مفهومي الطاعة والثورة في الفكر السياسي في الفترة الأموية لم يكونا قائمين على أسس إسلامية محددة، بل إن الظروف والرغبات هي التي تحكمت في رسم أبعادها.

وبانتقال الخلافة إلى العباسيين اتجه الفقهاء إلى موالاتهم، وتعاونوا معهم بشكل واسع، وإن كانت هناك فئات حرصت على موقفها المستقل(٥٨). لقد أكد الفقهاء على وجوب الطاعة للأئمة

---

(٥٤) ابن سعد، طبقات ١/٧-١١٦، ابن حبيب، المحبر ٣٧٨-٣٧٩، ابن عبد ربه، العقد ١/٣٤، ٥٨، البسوي، المعرفة ٢/٣٥، ٤٨، أبوزرعة، تاريخ ١/١٨٩-١٩٠، الآجري، الشريعة ٣٨، ابن عساكر، تاريخ عـ.أ/١٨٣، ابن سعد، طبقات ٦/١٨٤، ٧/١-١١٨-١١٩، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣٣٣، وكيع، أخبار ١/٣٠٧-٣٠٨، ابن قتيبة، المعارف ٤٣١، ٤٤٦، ٤٥٠، ٤٧٢.

(٥٥) انظر البلاذري، أنساب ٥/١٨٨، ٤/١-٣٥١-٣٥٢، ابن أعثم، الفتوح ٥/١٦٣-١٦٤، ١٧١، ابن خياط، تاريخ ٢٥٧-٢٥٨، اليعقوبي، تاريخ ٢/٣١١ وما بعدها، الدينوري، الأخبار ٢٦٤، المقدسي، البدء ٦/١٣، ١٨.

(٥٦) الطبري، تاريخ ٥/٥٣١-٥٣٢، ٥٣٦-٥٣٧، ٦/١١١، البلاذري، أنساب ٥/٣٥٤.

(٥٧) انظر ابن سعد، طبقات ٥/٧٨-٧٩، ٨٢، ابن أعثم، الفتوح ٦/٢٧٣-٢٧٤، ٣٥٥، ٣٩٢-٣٩٣، ابن عساكر، تاريخ عـ جا ـ عـ ز ي/٤٤٤ وما بعدها، المقدسي، البدء ٦/٢٠ وما بعدها، ٢٧، البلاذري، أنساب ٣/٢٧٠، ٢٨٨، ٢٩٢، ٥/٢٩٤/١٩٥، الطبري، تاريخ ٦/١٣٨، ٤١٦، ابن خلكان، وفيات ٤/١٧٢.

(٥٨) مثل المعتزلة انظر عن عمرو بن عبيد وأصحابه، عبد الجبار، طبقات ٢٤١، ٢٤٧، ٢٥٠، ابن عبد ربه، العقد ٥/٨٥، ١٦٤-١٦٥، الشريف المرتضى، أمالي ١/١٧٥، الأصفهاني، مقاتل ٢٠٩، البغدادي، =

وتجنب الفتنة. وأدانوا فكرة الخروج والثورة، وتوسعوا في رواية آثار في وجوب الطاعة للأئمة وفي التزام الجماعة، وفي تجنب الفتنة وسفك الدماء، وفي ضرورة الالتزام بالبيعة. ووضعت رسائل وكتب في أسلوب معاملة البغاة توجيهاً للخلفاء العباسيين ودعماً لهم. وصارت هذه الاجتهادات أبواباً في الفقه. واتسعت دائرة الصراع بين الفقهاء وبين الشيعة والخوارج في مفهومي الطاعة والخروج. فقد استدل الأوزاعي من موقف الصحابة والتابعين الذين عاصروا خلافة معاوية بأنهم «لم ينزعوا يداً عن مجامعة في أمة محمد»، وقال بلزوم الطاعة وبالتزام الجماعة[٥٩]. ويوضح أبو حنيفة موقفه من الطاعة والخروج بنية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقوله: «ما يفسدون من ذلك يكون أكثر مما يصلحون من سفك الدماء واستحلال المحارم وانتهاك الأموال»[٦٠].

ويروي مالك بن أنس حديثاً عن الرسول ﷺ ليوضح رأيه: «من حمل علينا السلاح فليس منا»[٦١]، ويؤكد أبو يوسف على مفهوم الطاعة بأن يروي عدة أحاديث عن الرسول ﷺ في الطاعة ولزوم الجماعة وتجنب الفتنة[٦٢]. ويذكر الشيباني: «لا خير في الخروج، ولا ينبغي إلا لزوم الجماعة»، ويضيف باباً في كتاب السير الكبير باسم: «باب الخوارج وأهل البغي» ليضع سياسة للخلفاء في طرق معاملتهم[٦٣]. ويذكر الشافعي[٦٤]، والصنعاني ضرر الخروج[٦٥]، وما يسبب من

= تاريخ ١٢/١٦٦ وما بعدها، البلاذري، أنساب ق ٣/٢٣١، ٢٣٥، ٣/٨٨، المسعودي، مروج ٣/٣١٣-٣١٤، ابن قتيبة، عيون ١/٢٠٩، ابن المرتضى، طبقات ٤٠.

(٥٩) أبو زرعة، تاريخ ١/١٨٩-١٩٠.

(٦٠) أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٤٠، ابن القيم، اجتماع ٧٤، وانظر عن روايات تدل على أنا أبا حنيفة كان يرى السيف، البغدادي، تاريخ ١٣/٣٨٤-٣٨٦.

(٦١) مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٠٩، الموطأ ٢/٩٨٢-٩٨٣ (كتاب البيعة)، مالك بن أنس، المدونة ١/٨٣، ٢/٥، ابن القيم، اجتماع ٨٦، التميمي، المحن ٢٣٢-٢٣٣.

(٦٢) انظر أبو يوسف، الخراج ٨٠ وما بعدها: «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع الإمام فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى الإمام فقد عصاني»، «ليس من السنة أن تشهر السلاح على إمامك» وانظر ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ٣٧٦.

(٦٣) انظر، مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٠٩، الشيباني، السير (في السرخسي) ١/١٥٦ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، الشيباني، السير الكبير ١٩٦، ٢٢٨-٢٤٠، ٢٤٤-٢٤٦، وانظر كذلك عن رأي أبي حنيفة في الخوارج، الفقه الأبسط ٤٠، ٤٤، ورأى مالك بن أنس، المدونة ٢/٤٧ وما بعدها. ويأبى الشيباني ومالك أن يعدهم خارج نطاق الملة.

(٦٤) الشافعي، الأم ٤/٢٦٦ وما بعدها.

(٦٥) الصنعاني، المصنف ١١/٣٢٩ وما بعدها، ٣٣٩ وما بعدها، ٣٥٠ وما بعدها ٢/٣٧٩ وما بعدها. عن الرسول ﷺ: «أنا آمركم بخمس السمع والطاعة والجماعة والهجرة والجهاد في سبيل الله فمن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من رأسه حتى يرجع..».

سفك الدماء وضياع الأموال وانتهاك الأعراض والفتنة، ويؤكدان على وجوب الطاعة والالتزام بالجماعة.

وهـذا يدل على أن المفاهيم التي أكد عليها الأمويون في وجه معارضيهم أصبحت الخط الأساسي والواسع الذي يجمع الفقهاء في العصر العباسي. وقد تم تحولهم من المعارضة إلى الـولاء. وعلى الـرغم من ذلـك أبـوا التخلي عن أهـدافهم الأصلية. لقد نادى الفقهاء بالطاعة للخلافة، وأدانوا الخروج والفتنة، لكنهم أكدوا في الوقت نفسه على أن الخلافة مقيدة بأوامر الدين لا يمكنها الخروج عليها، وإن حدث ذلك فلا طاعة لمخلوق في معصية الله»[٦٦].

ويلاحظ أن المفاهيم بدأت تستقر بعد أن مر الفقهاء بتجارب سياسية مع الخلافة، وبعد أن حدثت تحولات سياسية واجتماعية في المجتمع، ولم يكن هذا التطور دون سبب. إن رضا الفقهاء بالواقع المغاير للمثل وإضفاء الشرعية عليه، وتقديم تنازلات لتغطية الفجوة بين المثل والواقع كان نتيجـة طبيعية لدوافـع الفقهاء التي حتمت عليهم هذا الموقف. وذلك أن الفقهاء حرصوا على التعامل مع العباسيين وقدموا لهم الولاء، وأرادوا أن يبقى جو التفاهم والهدوء، ليتمكنوا من توجيه الخـلافة، وليعمقوا المثل الاجتماعية والأخلاقية الإسلامية في المجتمع، وهذا يستوجب حفظ وحدة الجماعة وتجنب الفتنة. ثم إن الخلافة ـ مهما كانت بعيدة عن المثل ـ هي المؤسسة الوحيدة التي تمثل سيادة الإسلام، فكان على الفقهاء أن يختاروا في نهاية المطاف طرف الطاعة والولاء للخلافة. إلا أن عدم قدرتهم على توجيه الخلافة استنزف قيمة مثلهم شيئاً فشيئاً، وزاد من تقديمهم تنازلات أمام الواقع الذي جرهم إلى اتباع خطواته.

ويفهم ـ بعد تبين الأطر العريضة للفكر السياسي ـ أنه لم يكن لدى الفقهاء فكرة واضحة عن عزل الخليفة، وأسباب عزله وطرق ذلك. لقد كانت هناك تجارب كثيرة أمام الفقهاء في الفترتين الأموية والعباسية فيما يتعلق بعزل الخليفة. وكانوا على معرفة بأن جل الذين عزلوا عن منصبهم عزلـوا بالقـوة، ولم يجدوا أمامهم خليفة تخلى عن منصبه رغبة منه إلا معاوية بن يزيد. ثم أن الأسباب التي أدت إلى عزل الخليفة لم تكن واضحة ومحددة، بل كانت سلاحاً بأيدي أصحاب القوة استخدموها كمبرر لثورتهم على الخليفة. لذا لم يستطع الفقهاء توضيح المسائل التي تتعلق بأسباب عزل الخليفة، وبطرق عزله. بيد أن مفهوم العزل كان مقروناً ـ بشكل جدي ـ بالفتنة وسفك الدماء. وبدلاً من ذلك اتجهوا إلى قبول الواقع، ورضوا بالطاعة لمن غلب على الأمر. كما كان اقتران العزل بالثورة من أهم أسباب اتجاه الفقهاء إلى قبول مبدأ ولاية العهد التي أصبحت في

---

(٦٦) انظر أبو يوسف، الخراج ٨٣، الشيباني، السير الكبير (في السرخسي) ١/١٦٥-١٦٧، الصنعاني، المصنف ١١/٣٣٠، ٣٣٥، ٣٣٦، مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٣٩، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٩٨٢-٩٨٣.

العصر العباسي نوعاً من الوراثة.

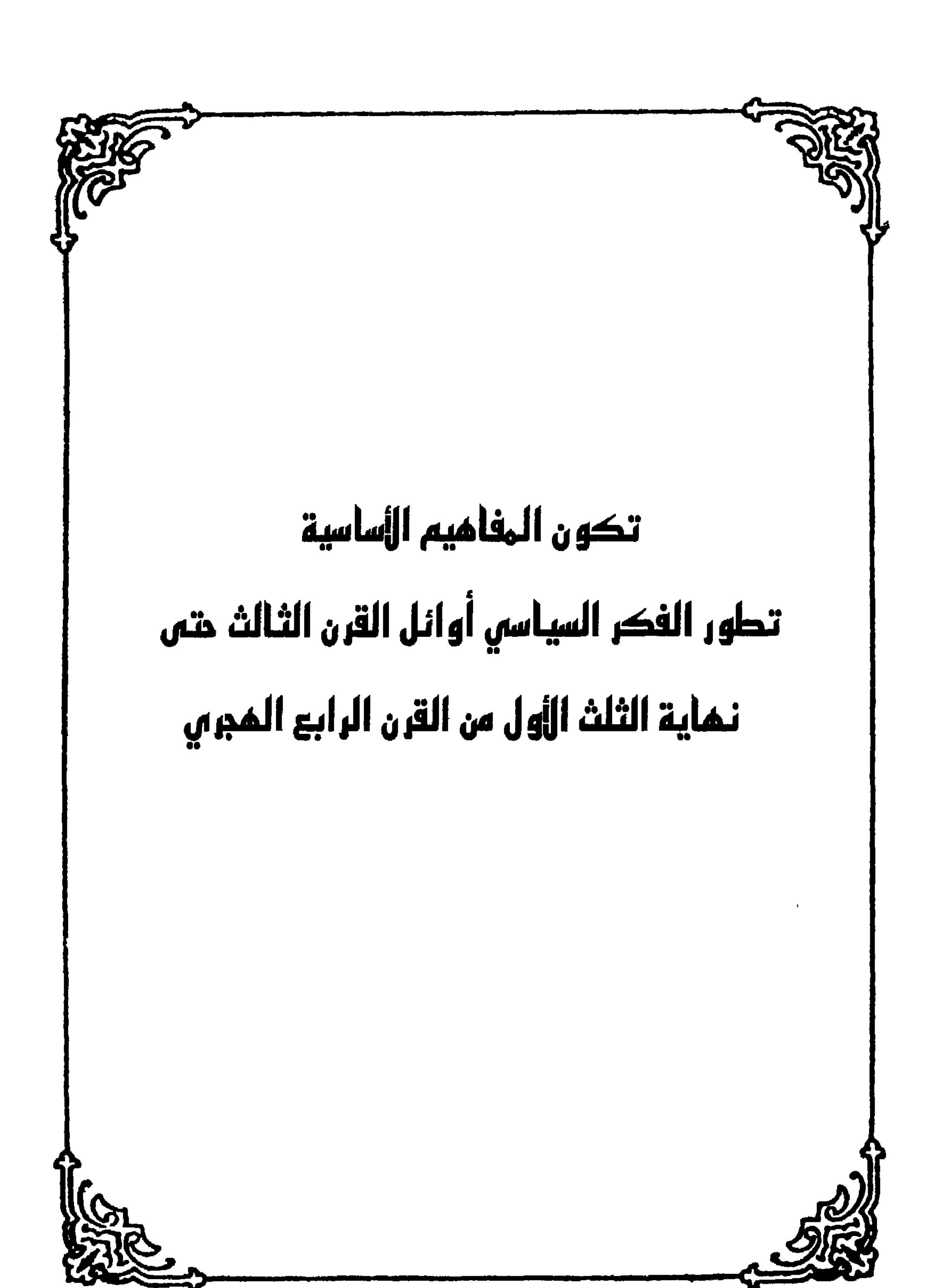
وهناك سبب جوهري أثر على نظرة الفقهاء في مشكلة عزل الإمام، وهويتعلق بطبيعة المؤسسة السياسية في القرنين الأول والثاني للهجرة. وذلك أن ربط الأجهزة الإدارية والعسكرية بالخليفة، وعدم وجود مؤسسات تحد من سلطته أدى تدريجياً إلى تفرده في الحكم. وهذا يعني أن استخدام القوة هو السبيل الوحيد للتغيير. وهذا ما كان يحدث فعلاً خلال تطور الخلافة. وقد كان هذا الوضع فتنة في نظر الفقهاء، تضيع فيها الحقوق، وتهتك فيها الأعراض، وتعطل الأحكام. لذا قال أبو حنيفة عن الإمام الجائر والفاسق بأنه من أهل الولاية[٦٧]. ويروي التفتازاني عن الشافعي أنه يرى أن الخليفة الفاسق الجائر ينعزل كما ينعزل القاضي الفاسق، دون أن يحدد طريقاً لذلك. ويعلق التفتازاني على الرواية بقوله: «عن الشافعي رضي الله عنه أن الإمام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وأمير (. . .) والمسطور في كتب الشافعية أن القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الإمام. والفرق أن في انعزاله ووجوب نصب غيره إثارة للفتنة لما له من شوكة بخلاف القاضي[٦٨]».

وبذلك تبلورت المفاهيم الأساسية للفكر السياسي عند أهل السنة بعد صراع حي استغرق أكثر من قرن ونصف بين الفقهاء وبين مؤسسة الخلافة من جهة، وبينهم وبين الاتجاهات الفكرية السياسية الأخرى من جهة ثانية. ولم تكن وجهة التطور لصالح الفقهاء، إذ انتهى فكرهم السياسي في نهاية القرن الثاني الهجري إلى صورة قبول لواقع الخلافة في كثير من جوانبه، بدلاً من أن يتمثل فكر الفقهاء في واقع الخلافة. فبقيت المثل تتكرر في رسائل الفقهاء وكتبهم دون أن تجد لها صدى في واقع الخلافة. بل إن الواقع أدخلها مرحلة جديدة سوف تظهر نتائجها على الفكر السياسي بعد القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي.

---

(٦٧) التفتازاني، شرح العقائد النسفية ١٨١.

(٦٨) التفتازاني، شرح ١٨١، الصابوني، كتاب البداية من الكفاية ١٠١.



تكون المفاهيم الأساسية

تطور الفكر السياسي أوائل القرن الثالث حتى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع الهجري

أ ـ مؤثرات جديدة في الفكر السياسي:

أدخل تغير الظروف نتيجة التطورات العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية عناصر ومؤثرات جديدة ساهمت في تنشيط الحركة الفكرية في أوساط الاتجاهات المختلفة، كما كان من العوامل المهمة التي اشتركت في تحديد إطار الفكر السياسي عند أهل السنة.

لقد استمر محور الحياة السياسية الأساسي الذي استعرض في الفصل الثاني وهو علاقة الفقهاء بالخلافة وعلاقتهم بالأحزاب والفرق المعارضة وعلاقتهم بالكتاب، ومؤثرات رئيسية على وجهة الفكر السياسي[1]، مع بروز تطورات وتحولات داخلية في كل من هذه العلاقات نتيجة الظروف الجديدة. فلم تعد علاقة الفقهاء بالاتجاهات الفكرية الأخرى على ما كانت عليه في القرنين الأول والثاني الهجريين/ السابع والثامن الميلاديين. فقد أخذت الحدود الفاصلة بينها تترسخ، وضعف دور الكتاب نتيجة سيطرة الجند على مقاليد الأمور. وغير هذا التطور من شكل علاقة الفقهاء بالكتاب. ودخل عنصر جديد على الساحة الفكرية نتيجة الاتصال بالتراث اليوناني، إذ كان الفكر السياسي من ضمن ما نقل إلى الساحة الفكرية، إلا أن علاقته بالواقع كانت قليلة لم يتمكن من التجذر في الفترة التي نبحث فيها، رغم معرفتنا بأنه مثل بداية لتراث واسع في التاريخ الإسلامي.

إن جهود الفقهاء عبر قرن ونصف من الزمان مكنتهم من اكتساب دعم العامة[2] وجعلتهم حاجزاً طبيعياً بين الخلافة والأحزاب المعارضة يحد من شدة معارضتهم من جهة، ويحمي الخلافة من جهة أخرى، غير أن ذلك كان في الوقت نفسه سبب ازدياد نفوذ الفقهاء على الخلافة وبروزهم كقوة فعالة مستقلة لا تخضع لسيطرة الخلافة. وكان هذا الوضع من مصادر قلق الخلفاء العباسيين لأنهم شعروا بأن شمول سلطتهم محفوف بخطر لا يمتلكون السيطرة عليه. هذا وقد توجه العباسيون منذ خلافة المنصور إلى إيجاد مؤسسة دينية يشرفون عليها كلياً ويكونون الموجهين الحقيقيين لها، وهذا ما أدى في النهاية إلى صراع عنيف بين السلطة السياسية وبين الفقهاء في خلافة المأمون[3].

---

(١) انظر الفصل الثاني القسم الأول ص ٧٣.

(٢) وقد قاومت العامة المأمون في صراعه مع الأمين كما قاومته حين استخلف علي الرضا، انظر الطبري، تاريخ ٤٠٦/٨، ٤٣٠، ٤٤٢. ٤٤٧ـ٤٤٨، ٥٥٤ـ٥٥٥. لذا لم تكن نظرة المأمون ايجابية تجاههم.

(٣) انظر الطبري، تاريخ ٦٣٢/٨ يقول المأمون في رسالة أرسلها إلى اسحق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين: «وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا =

وقد لا تكون هناك أهمية كبيرة لفكرة خلق القرآن التي تعود إلى العصر الأموي والتي ربما اعتنقها بعض الفقهاء دون أن تثير نقاش واسع النطاق[٤]. ولكن الأسلوب الذي اتبعه المأمون في فرض هذه الفكرة على الفقهاء، وكوّن الفكرة عنصراً بارزاً في المحنة، واعتناق المعتزلة لها، ومساندة المأمون لهم في وجه الفقهاء كانت من أسباب اعتبار الفكرة إشارة إلى البدعة والفسق[٥].

كما أن موقف المعتزلة المحايد والمستقل من الخلافة الأموية ثم العباسية كان دافعاً قوياً لتوجه المأمون لدعمهم في وجه الفقهاء، إضافة إلى قبول المعتزلة تدخل الخليفة في الشؤون العقائدية، وهو المبدأ الذي أبى الفقهاء الرضى به. وهناك أسباب عملية قد يكون لها دور فعال في تقارب المعتزلة والخلافة العباسية، منها أن المعتزلة لها رأي في الإمامة يخالف الشيعة الإمامية. كما نشطت في مكافحة الزندقة، هذا إضافة إلى حصول تقارب بين الزيدية والمعتزلة[٦]، مما يمكن أن يشكل نقطة التقاء بين اتجاهات سياسية مختلفة، وقد تجلت رغبة المأمون في تحقيق هذا الالتقاء في توليته علي بن موسى الرضا ولاية العهد. فعلي الرضا من الفرع الحسيني إلا أنه أفضل وأورع وأعلم شخصية في البيت العلوي والعباسي[٧]. وهذا يتماشى ومفهوم الزيدية للإمامة[٨] وهو الإمام عند الشيعة الإمامية، فهو بذلك شخصية قد تتفق عليها الاتجاهات الثلاثة: المعتزلة والزيدية والشيعة الامامية.

= نظر له ولا روية ولا استدلال له بولاية الله وهدايته (...) ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبوا أنفسهم إلى السُنة وفي كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل لقولهم (...) ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة واستطالوا بذلك على الناس وغروا به الجهال حتى مال إليهم قوم من أهل السمة الكاذب «ابن طيفور، بغداد ١٨٠، وانظر جب، دراسات ١٤-١٥، الدوري، التكوين ٤٤ وات، الفكر ١٢٠-١٢١، فهمي جدعان، المحنة ٢٧٨-٢٨٠، ٢٨٤.

(٤) انظر عن روايات تدل على أن أبا حنيفة والشيباني كانا يريان خلق القرآن، أبو هلال العسكري، الأوائل ٢٩٤-٢٩٥، البغدادي، تاريخ ١٧٢/٢، ٥٦/٧، الأشعري، مقالات ٥٨٢، وانظر الطبري، تاريخ ٦٤٣/٨ جاء في رسالة المأمون لواليه اسحق بن إبراهيم».. ثم سله عما كان يوسف بن أبي يوسف ومحمد بن الحسن يقولانه، إن كان شاهدهما وجالسهما».

(٥) انظر صالح بن أحمد بن حنبل، سيرة الإمام ٦٦ وما بعدها، الأشعري، الإبانة ٦٣ وما بعدها، أبو داود، كتاب مسائل أحمد ٢٦٢ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ٩ وما بعدها، ابن قتيبة، اختلاف في اللفظ ٢٤ وما بعدها.

(٦) انظر الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥، ابن المرتضى، طبقات ٣٣، ٤١، الأصفهاني، مقاتل ٢٣٨، الخياط، الانتصار ١٥٦-١٥٧، البلخي، باب ١١٧-١١٨.

(٧) الطبري، تاريخ ٥٥٤/٨.

(٨) انظر الناشيء، مسائل ٤٢، النوبختي، فرق ٥١، الأشعري، مقالات ٦٧، البغدادي، أصول ٢٧٥-٢٧٦، البغدادي، الفرق ٢٢، الشهرستاني، الملل ٢٩/١، ١٥٤-١٥٥، الشهرستاني، نهاية الإقدام ٤٨٧، المقدسي، الرد ٧٢، الإسراييني، التبصير ٢٧، الرازي، محصل ٢٤٦، الطوسي، تلخيص ٢٤٧، ابن المرتضى، المنية ٨٩، ابن المرتضى، الملل ٤٦/١-٤٧.

وجاءت المحنة إثر هذه التطورات لكنها لم تنجح، فقد قاومها الفقهاء وأصروا على عدم صلاحية الخليفة في التدخل في أمور عقائدية. وكان أحمد بن حنبل رمز هذه المقاومة. لقد انتهت المحنة في خلافة المتوكل بعد نزاع شديد بين الفقهاء والخلافة، غير أنها تركت آثاراً على سير الفقهاء وعلى علاقاتهم بالخلافة وبالاتجاهات الفكرية الأخرى لا سيما المعتزلة كما سنرى. لقد رفض أحمد بن حنبل مبدأ تدخل السلطة في أمور عقائدية وفرضها بالقوة على الأمة، ودعمه الفقهاء بشكل عام في موقفه، لكنه رغم ذلك بقي موالياً للخلافة يدين بالطاعة ويرفض استعمال القوة التي تعني عنده شق وحدة الأمة[٩]. واستمر هذا الموقف لدى الفقهاء، وتأكد مفهوم الطاعة للخليفة، ويظهر أن ذلك كان أيضاً رداً غير مباشر على الجيش الذي شرع يعبث في شؤون الخلافة[١٠].

لقد أثار النزاع بين السلطة السياسية والنظم الدينية في الفترة التي سبقت المحنة عاملاً مهماً في بلورة نظرة الفقهاء فيما يتعلق باستقلالهم الفكري وبموقفهم من الخلافة. وحين حاولت السلطة السياسية أن تفرض رأيها على الفقهاء بالقوة، صارت المحنة دافعاً قوياً للفقهاء لتأكيد استقلالهم عن الخلافة، وحرصوا على نظمهم العلمية التي ستضمن لهم كيانهم المستقل عن النظم السياسية وإن ارتبطوا بها إدارياً فترة من الزمن[١١].

وبقيت المؤسسة السياسية من ناحية أخرى دون حماية ودون قيود، تسير حسب القوى التي تحكمها، دون أن يكون للمفاهيم الإسلامية أثر يذكر. وكان مجيء الأتراك ثم ظهور الإمارات المستقلة نتيجة طبيعية لهذا التطور[١٢]. فقد نبه الجاحظ في رسالته التي كتبها لفتح بن خاقان وسماها (مناقب الترك) إلى ظهور هذا العنصر كمركز قوة جديد له أهميته الخاصة بين مراكز القوى الموجودة بالمجتمع. والرسالة من حيث تصنيفها للقوى تشبه رسالة الصحابة التي كتبها ابن

---

(٩) انظر الفراء، طبقات الحنابلة ١/١٤٤-١٤٥: «اجتمع فقهاء بغداد إلى أبي عبدالله في ولاية الواثق وشاوروه في ترك الرضى بإمرته وسلطانه فقال لهم: عليكم بالنكرة في قلوبكم ولا تخلعوا يداً من طاعة ولا تشقوا عصا المسلمين ولا تسفكوا دماءكم ودماء المسلمين وذكر حديث عن النبي ﷺ «إن ضربك فاصبر» أمر بالصبر، وانظر، المسند ٥/١٩٦، ٧/١١٢، ١٢/١٠٠-١٠١، صالح، سيرة أحمد ٩٤.

(١٠) انظر الترمذي، سنن ٩/٦٨-٧٠: «... فقال أبو بكرة سمعت رسول الله ﷺ يقول من أهان «سلطان الله» في الأرض أهانه الله» وانظر ابن أبي عاصم، السنة ٢/٤٨٧-٤٩٢ لملاحظة هذا التأكيد واستعمال لفظ سلطان الله وما يشبهه، وملاحظة التطور في استعمال الألقاب من خليفة الله إلى ألفاظ مختلفة شائعة بعد القرن الثالث.

(١١) ولعل هذا هو سبب ملاحظتنا في مؤلفات أهل السنة تراثاً واسعاً حول خلق القرآن والمحنة، انظر الفراء، طبقات ١/١٣ «قال علي بن المديني أيد الله هذا الدين برجلين لا ثالث لهما: أبو بكر الصديق يوم الردة وأحمد بن حنبل يوم المحنة»، وانظر الشهرستاني، الملل ١/١٠٣.

(١٢) انظر جب، دراسات ١٨، ٢٨، الدوري، دراسات ٥٩ وما بعدها، ١٨٧ وما بعدها، م.ن، النظم ٥٠ ومابعدها، م.ن، الديمقراطية ٦٤-٦٥، Gibb, Government and islam 120;

المقفع. فهو يذكر أهل العراق (البصرة والكوفة) وهم يمثلون في الغالب قوى فكرية وسياسية مثل العثمانية (البصرة) والعلوية (الكوفة)، ثم يذكر الشام وهي أموية، أما الجزيرة في نظره فهي خارجية، ثم يؤكد على أهل خراسان ولا ينكر مكانتهم من الخلافة العباسية، ويذكر بعد ذلك الترك وهم القوى الجديدة السائدة التي ينبه إلى أهميتها وخطرها[١٣].

لقد توقع الجاحظ أن تكون القوة الجديدة قوة تسند الخلافة، ولكن التطورات ما لبثت أن حولتها إلى قوة تسيطر على الخلافة وتعطل حركتها. فقد كان موقف الفقهاء من هذه التطورات إلى جانب الخلافة، يؤيدونها ويدعمونها بتركيزهم على وحدة الجماعة وبإصرارهم المستمر على وحدة الخلافة، وبإيداعهم جل السلطات للخليفة، وباعتبارهم إياه مصدراً لما يدخل تحت إطار الشرعية رغم الفجوة الكبيرة بين ما يؤكده الفقهاء وبين واقع الخلافة الفعلي. ولم يكن هذا نتيجة لمثالية الفقهاء الذين دونوا آراءهم بعيداً عن الواقع العملي وفق مثلهم البعيدة عنه[١٤]. بل نتيجة حرصهم على حماية المؤسسة الوحيدة التي تمثل سيادة الإسلام، وتحفظ وحدة الجماعة. ولم يكن موقف الفقهاء من ناحية أخرى دون أثر على فكرهم، فقد انحدر فكرهم السياسي وفقد من مضمونه الكثير نتيجة استمرارهم في التسليم للواقع[١٥].

ومن ناحية أخرى نتج عن علاقة الخلافة بالمعتزلة في فترة المحنة نقاش حول الصحابة وتفضيلهم. وقد اشتركت جل الاتجاهات الفكرية في هذا النقاش، مما أدى إلى اتساع أبعاد المشكلة، فامتد النقاش من تفضيل الصحابة إلى إثبات خلافة الخلفاء الراشدين، وتوسعت الدائرة بالضرورة إلى أن شملت نقاش صفات الإمام وواجباته. فإن كان فقهاء أهل السنة يختلفون عن المعتزلة في جوانب كثيرة في هذه المسألة فموقف الشيعة والخوارج كان يدفعهم إلى الوقوف في صف واحد. غير أن قدرة الجدل عند المعتزلة كانت أقوى مما كان عليه الفقهاء، فقد ظهر التعبير عن الفكر السياسي بصيغة أوضح قبل أن يتجه بعض فقهاء أهل السنة إلى استعمال الأسلوب نفسه

---

(١٣) الجاحظ، مناقب الترك (في عبد السلام هارون، رسائل الجاحظ) ٣/١٦٣-٢٢٠.

(١٤) انظر للمقارنة عبد الله العروي، مفهوم الدولة ١٠١، أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي ١٤، فيليب حتى، تاريخ ١/٢٤٥، أرنولد، الخلافة ١١، الدوري، النظم ٦٠، محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ١٠٧ وما بعدها، لامبتون، الفكر السياسي ٤٥-٤٦، سانتيلانا، القانون والمجتمع ٤٢٧-٤٢٨، محمد أركون، الفكر الإسلامي ١٦٨-١٦٩.

(١٥) انظر الدوري، الديمقراطية ٦٥-٦٦، ٧٦، جب، دراسات ١٨٥-١٨٦، ١٩٥، رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة ١٤٠، حازم طالب مشتاق، الماوردي ٥، لوي غارديه، أهل الإسلام ٢٧٤، الدوري، النظم ٧٤-٧٥، ٨٢، م.ن، التكوين ٤٥-٤٦، سانتيلانا، القانون ٤٢٧-٤٢٨، أركون، الفكر الإسلامي ١٢٦ وما بعدها; Bernard Lewis, Islamda Siyaset 127-128.

في التعبير عن آرائهم. وهكذا وضع الجاحظ كتابه الشهير (العثمانية) رداً على الشيعة وتفضيلهم علياً على أبي بكر، وعلى قولهم بالنص في الإمامة[16]. وكتب (رسالة في الحكمين)[17]، ورسائل أخرى سماها «مقالات الزيدية والرافضة»[18] و«استحقاق الإمامة»[19] و«الجوابات في الإمامة»[20]. وحاول المعتزلة من خلال مناقشاتهم رد آراء الشيعة والخوارج، ووضحوا موقفهم من المشاكل السياسية ومن مسألة الإمامة، وسيلاحظ أثر أسلوب المعتزلة على الفقهاء بعد أن أدخله الأشعري إلى مجال البحث بشكل واسع. وقد كان الفقهاء منذ قيام الخلافة العباسية حتى مجيء الأشعري يتبعون رواية أحاديث عن الرسول ﷺ وأخبار عن الصحابة في التعبير عن آرائهم، يستندون إلى التجربة العملية للأمة متجنبين وضع قواعد صارمة في مجال الفكر السياسي.

إن إلقاء نظرة على النقاش حول الصحابة قد يوضح لنا ذلك. لقد تبلور في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي اتجاه عام عند الفقهاء في تفضيل الخلفاء الراشدين حسب توليتهم الخلافة، مع وجود فئة تقدم علياً على عثمان وأخرى تسقط علياً من قائمة التفضيل. كما أن المعتزلة اتخذت موقفاً آخر من عثمان وعلي إضافة إلى فئة من المعتزلة تفضل علياً على جميع الصحابة كما سيأتي. ولقد استمر هذا الخلاف بين هذه الفئات حتى بدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[21]. ولكن الاتجاه العام لدى الفقهاء كان تفضيلهم حسب توليهم الخلافة، والسكوت عما شجر بينهم. وتظهر في هذا الموقف وجهة المعارضة للشيعة والخوارج والمعتزلة الذين ما زالوا «يتولون» قسماً من الصحابة و «يتبرأون» من قسم آخر.

أكد أحمد بن حنبل على تفضيل الخلفاء حسب توليهم الخلافة، ورفض أن يسقط علياً من

(١٦) الجاحظ، العثمانية ٣ وما بعدها.

(١٧) مجلة المشرق (٤ـ٥/ ٥٢ـ١٩٥٨) ص ٥١٧ وما بعدها.

(١٨) ضمن رسائل الجاحظ ٤/ ٢١١ وما بعدها.

(١٩) ضمن رسائل الجاحظ ٤/ ٢٠٧.

(٢٠) ضمن رسائل الجاحظ ٤/ ٢٨٥، وانظر ابن النديم، الفهرست ٨٥، ١٣٤، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٠، ٢١١، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢٦٤ لملاحظة أسماء الرسائل التي كتبت في الإمامة ومعظمها كتبت من قبل المعتزلة. ويذكر ابن النديم واحدة منها للشافعي، وانظر .Watt, Islam 210-211

(٢١) انظر ابن قتيبة، اختلاف ٤١ـ٤٣، الماتريدي، شرح ٣٠، أبو داود، سنن ٤/ ٢٠٦ـ٢٠٧ الناشىء، مسائل ٦٦، أحمد بن حنبل، السنة ٢٣٥، صالح، سيرة أحمد ٧٦ـ٧٧، الفراء، طبقات ١/ ٣٩٣، ابن تيمية، منهاج ١/ ٣٧٢، أبو زرعة، تاريخ ١/ ١٨٧ـ١٨٨ يعد أبو زرعة السنوات التي تقع ما بين وفاة عثمان وتولي معاوية الخلافة سنوات فتنة: «كانت الفتنة خمس سنين (. . .) لما قتل عثمان اختلف الناس ولم تكن للناس غازية ولا صائفة حتى اجتمعت الأمة على معاوية سنة أربعين وسموها سنة الجماعة»، وانظر عن المعتزلة، الناشىء مسائل ٥٣، ٥٥، ٥٧ـ٥٨، ٥٩.

قائمة التفضيل[٢٢]، وأكد على خلافة أبي بكر بأنها باختيار الصحابة، وإن كان النبي ﷺ قد أخبر بوقوعها، وقرر أن مبدأ الاختيار هو الأساس في اختيار عمر وعثمان وعلي أيضاً[٢٣]، وآثر السكوت عما شجر بين صحابة الرسول ﷺ رغم اعتقاده ـ على ما يبدو ـ بأحقية علي في حروبه. أما موقف طلحة والزبير ومعاوية فقد كان خطأ اجتهادياً لا يترتب عليه ذنب، مثله مثل اجتهاد الفقيه[٢٤]. ورأى أن معاوية لم يكن أحق بالخلافة من علي في زمن علي، وهذا اعتراف ضمني بخلافة معاوية[٢٥]. ويظهر في آراء أحمد بن حنبل رد واضح على الشيعة والخوارج من جهة، وعلى بعض المعتزلة والفقهاء الذين أسقطوا علياً من قائمة التفضيل أو قدموه على عثمان من جهة أخرى.

ويتوالى الخلفاء الراشدون في الفضل عند المحاسبي حسب ترتيبهم في الخلافة وهم «أكثر أصحاب النبي ﷺ من المختارين لصحبته المنتخبين لمعونته، سرج الأرض ومصابيحها»[٢٦].

ويؤكد البخاري على تفضيلهم بالتوالي، ويرى أن خلافتهم تثبت بالاختيار، ويرى وجوب ذكر صحابة الرسول ﷺ بخير، ويروي أخباراً عن فضائل معاوية ويذم الخوارج[٢٧]. وترد هذه الآراء أيضاً عن مسلم[٢٨] والمزني[٢٩] وابن ماجه[٣٠]. وهذا رأي أبي داود مع شيء من التحفظ في علي وإضافة عمر بن عبد العزيز إلى قائمة الخلفاء الراشدين[٣١]. نجد الرأي نفسه في الراشدين لدى الترمذي[٣٢] وابن أبي عاصم الذي يذكر أخباراً عن الرسول ﷺ تشير إلى خلافتهم ويورد روايات

---

(٢٢) أحمد بن حنبل، السنة ٢٣٥، ٢٤٣-٢٤٤، صالح، سيرة أحمد ٧٦-٧٧، ابن تيمية، منهاج ٣٧٢/١، البيهقي، الاعتقاد ١٩٠، الفراء، طبقات ٩٥/١، ابن حجر الهيتمي، الصواعق ٣٢٩، وانظر الناشىء، مسائل ٦٦، عن روايات مختلفة: «أما مشايخ أصحاب الحديث من البغداديين فإنهم لا يثبتون إمامة علي، منهم ابن معين وأبو خيثمة وأحمد بن حنبل كانوا يحذفون علياً من الإمامة ويزعمون أن ولايته كانت فتنة».

(٢٣) الفراء، المعتمد ١٩٦، ٢٠٠، ابن تيمية، مجموع فتاوي ٤٨/٣٥، أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧ وما بعدها، ٢٢٩، ابن تيمية، منهاج ٣٤٠/١ وما بعدها.

(٢٤) الفراء، المعتمد ٢٠٤-٢٠٥، المقدسي، الرد ١٢٥-١٢٦، الفراء، طبقات ٣٩٣/١، ابن تيمية، منهاج ٣٧٣/١، ٣٧٥.

(٢٥) الفراء، طبقات ٩٥/١، ابن حجر الهيثمي، الصواعق ٣٢٩.

(٢٦) المحاسبي، مسائل ١٨٩-١٩٠.

(٢٧) البخاري، الصحيح ١٧٢/١ ـ ١٧٤، ٢/٥ وما بعدها، ٣٥-٣٦، ٢٠/٩-٢٢، ٧٠، ١٠٠-١٠١، ٢١٠/٨.

(٢٨) مسلم، الصحيح ٤/٦-٥، ١٠٨/٧ وما بعدها.

(٢٩) ابن القيم، اجتماع الجيوش ٩٧.

(٣٠) ابن ماجه، سنن ١٣/١-١٤، ٢٢ وما بعدها.

(٣١) أبو داود، سنن ٢٠٦/٤ وما بعدها.

(٣٢) الترمذي، سنن ٧٠/٩، ١٣/ ١٢٩، ٢٢٩، الدارمي، كتاب الرد على الجهمية ٦.

في فضـائـل أبي بكر وعمر وعثمان دون علي[٣٣] أما النسائي فيؤكد على كون خلافة الراشدين بالاختيار مع تلميح إلى أن الرسول ﷺ أشار إلى خلافة أبي بكر وعمر[٣٤].

ويظهر في مطلع القرن الرابع الهجري أن الاتجاه قد توحد بشكل عام مع وجود خلاف في بعض الأحيان فيما يتعلق بترتيب الخلفاء وتفضيلهم. كما أن الاتجاه العام في مسألة الخلاف بين الصحابة وحروبهم كان نحو السكوت مع ميل إلى الدفاع عن علي عند البعض واللوم عند آخرين. وهذا رد واضح على اتجاه تفكير الشيعة والخوارج وبعض المعتزلة في «تولي» أحد الطرفين و«التبرؤ» من الطرف الآخر. أما تأكيد الفقهاء على الاختيار في خلافة الراشدين فهو رد على الشيعة الذين ذهبوا إلى القول بالنص، ويبدو فيه تنبيه للخلافة العباسية التي تسير نحو سلطة وراثية دون أن تراعي أسسها الإسلامية. ورغبة الفقهاء هذه لها ما يبررها حتى منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، إلا أنه بعد هذا التاريخ يظهر أن الهم الكبير كان رد آراء الشيعة[٣٥].

ومن ناحية أخرى أسفر التأثير المتبادل مع المعتزلة عن نمط جديد من العلماء بين أهل السنة الذين كانوا أكثر من قرن ونصف يعبرون عن آرائهم في نطاق رواية أحاديث واجتهادات فقهية. وتجلى هذا النمط في شخصية أبي الحسن الأشعري الذي رجع عن المعتزلة لينضم إلى أهل السنـة. لقـد كان تكـوين الأشعـري معتـزلياً، ومن هنـا كانت طريقة معالجته للمسائل امتداداً لمنهجهم، وإن كان قبله رجـال مثل المحاسبي والكرابيسي اللذين حاولا دعم آرائهما بأسلوب المتكلمين[٣٦]. إلا أن الأشعري تميز عنهما بسعة فكره وعلمه وقدرته على الجدل، وساعدته معرفته بالمعتـزلة في ذلك. فحاول الأشعري دعم آراء الفقهاء بأسلوب المتكلمين، وأكد على فضائل الخلفاء الراشدين، ورتبهم في الفضل حسب توليهم الخلافة، واعتبر ما شجر بينهم نتيجة اجتهاد وتـأويل، وأكـد بأنهم على حق في اجتهادهـم، وقال بأن خلافتهم ثبتت بالاختيار[٣٧]. وهو رأي

---

(٣٣) ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، ٥٥٧ وما بعدها، ٥٦٦ وما بعدها، وللمقارنة بذلك ٢/٤٧٤ وما بعدها، ٤٨٣ وما بعدها.

(٣٤) النسائي، فضائل الصحابة ٣ وما بعدها: «عن عائشة قالت قبض رسول الله ﷺ ولم يستخلف. قالت وقال رسول الله ﷺ لو كنت مستخلفاً أحداً لاستخلفت أبا بكر وعمر».

(٣٥) انظر لملاحظة ذلك، النوبختي، فرق الشيعة ٨، ١١، ١٢-١٣، ١٤-١٥، والناشىء، مسائل ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، وانظر ابن قتيبة، اختلاف ٤١-٤٣.

(٣٦) انظر قول أحمد بن حنبل في المحاسبي لاتباعه أسلوب المتكلمين، البغدادي، تاريخ ٨/٢١١، والناشىء، مسائل ٦٧، وعن الكرابيسي: «وكان وليد هذا يتعاطى الكلام ويصاحب المتكلمين»، وانظر سعيد بنسعيد، دولة الخلافة ٦٩، ٧١، كلود كاهن، تاريخ العرب ٢٦٣، سورديل، الحضارة الإسلامية ١٤٤ L Gardet, EI(2) 3/1142-1145;

(٣٧) انظر الأشعري، الإبانة ٢٨-٢٩، ٢٥١-٢٥٨، ٢٦٠، الأشعري، مقالات ٢٩٤، ٤٥٤-٤٥٨، الأشعري، =

الطحاوي والماتريدي اللذين اتبعا أسلوب الأشعري نفسه في دعم آراء أهل السنة[٣٨]. وجرى ذلك بعبارات تشير إلى معارضتهم للشيعة والخوارج وقسم من المعتزلة.

وتوصل فقهاء أهل السنة في الثلث الأول من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى رأي متبلور حول الصحابة في تفضيلهم وخلافتهم. ويظهر أن التطور حدث في جو صراع بين اتجاهات مختلفة على الصعيد السياسي والفكري. ولم تتوضح الأفكار دفعة واحدة، وهذا يعني أن المشكلة لم تكن نظرية بقدر ما كانت مرتبطة بالصراعات السياسية والفكرية.

وينبغي السؤال هنا عن تطور علاقة الفقهاء بالمعتزلة منذ فترة المحنة، وهذه النقطة مهمة لأنها تكشف لنا أثر كل من المعتزلة والفقهاء على الفكر السياسي. لقد لوحظ من قبل أن جذور العلاقة بين المعتزلة والزيدية تعود إلى العصر الأموي، واستمرت في الفترة اللاحقة، إلا أنها لم تكن الاتجاه الرئيسي في المعتزلة[٣٩]. ونعرف أن قسماً من المعتزلة اتصل بالخلافة منذ أيام الرشيد[٤٠]. واستمر الاتجاه الرئيسي في موقفه المستقل ما دامت الخلافة لم تتغير. واستمرت معارضة المعتزلة لآراء الشيعة والخوارج، ولم تؤيد موقف الفقهاء من الخلافة العباسية، كما كانت معارضة لبعض آرائهم، لكنها كانت غير جوهرية إذا قورنت بآراء الفرق الأخرى. وأدى التطور العام السياسي إلى تقارب ثم اتفاق بين الخلافة العباسية وبين المعتزلة في فترة المأمون والمعتصم والواثق، ولم يبق من المعتزلة في موقفه المستقل إلا فئات قليلة بقيت على هامش التطور، وتحولت شيئاً فشيئاً إلى مجموعة متطرفة لا تمثل تراث المعتزلة الأولين[٤١]. وتولى رجال المعتزلة مناصب قضائية وإدارية، وألف بعضهم كتباً ورسائل لدعم العباسيين ولإرشادهم، فساعد أبو الهذيل العلاف في نقل الكتب اليونانية إلى اللغة العربية[٤٢]، وكتب الجاحظ رسائله المشهورة ليوضح رأيه ورأي الخلفاء في

= اللمع ١٣٣-١٣٦، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ١٥١-١٥٢، ١٦١، الشهرستاني، الملل ١/١٠٣، ابن تيمية، منهاج ١/٣٧٣.

(٣٨) انظر ابن أبي العز، شرح ٤٦٧، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٢، ٤٨٤، الماتريدي، شرح ٥-٦، ٣٠، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، المقدسي، الرد ١٢١.

(٣٩) انظر الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥، ابن المرتضى، طبقات ٣٣، ٤١، الأصفهاني، مقاتل ٢٣٨، الخياط، الانتصار ١٥٦-١٥٧، البلخي، باب ١١٧-١١٨.

(٤٠) البغدادي، تاريخ ٧/١٤٥ وما بعدها.

(٤١) انظر عن موقف المردار وصوفية المعتزلة، الناشيء، مسائل ٤٩-٥٠، البغدادي، الفرق ١٢١-١٢٢، الشهرستاني، الملل ١/٦٩، الإسفراييني، التبصير ٧٧-٧٨، ابن المرتضى، طبقات ٧٧، الكرماني، الفرق ٢١.

(٤٢) انظر الدينوري، الأخبار ٤٠١.

مسائل مختلفة وليرشدهم، مثل، «رسالة النابتة» و«مناقب الترك» و«رسالة في الحكمين» و«رسالة في علي بن أبي طالب» و«رسالة في خلق القرآن» و«رسالة في التشبيه» و«رسالة في استحقاق الإمامة» و«رسالة في الجوابات في الإمامة» و«مقالات الزيدية والرافضة». وعبر عن ولائه للخلافة ما دامت آراء المعتزلة هي السائدة في سياسة العباسيين[٤٣].

ومن ناحية أخرى فإن العلاقة بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة، واتصال البغداديين بالزيدية، وعلاقة المعتزلة عامة بالخلافة في فترة المحنة، توضح لنا وجهة تطور آراء المعتزلة في مسألة الصحابة. ولعل الإشارة إلى أهم نقاط النقاش فيما يتعلق بالصحابة توضح لنا بعض الاتجاهات والآراء في الفكر السياسي.

لقد ذهبت المعتزلة بشكل عام إلى إقرار خلافة أبي بكر وعمر، وأكدوا على أنها كانت باختيار الصحابة وإجماعهم[٤٤]، وبينما كان الاتجاه العام بين المعتزلة يرى «تولي» عثمان في فترته «الأولى» و«التوقف» بعدها. وقد برروا موقفهم بتضارب الروايات حول تلك الفترة[٤٥]. أما الموقف

---

(٤٣) انظر الجاحظ، رسالة في علي بن أبي طالب (في مجموع رسائل الجاحظ) ٤٧ وما بعدها، رسالة في الحكمين (مجلة المشرق، جزء ٤-٥ سنة ٥٢/ ١٩٥٨) ٤١٧ وما بعدها، رسالة إثبات خلافة أمير المؤمنين علي (مجلة لغة العرب، م٩، جـ٧) ٢٩٧ وما بعدها، رسالة في نفي التشبيه (في رسائل الجاحظ) ١/ ٢٧٩ وما بعدها، رسالة تفضيل بني هاشم (مجلة لغة العرب ٦/٩) ٤١٤ وما بعدها، وانظر الجاحظ، البيان ٣/ ٣٧٤، الجاحظ، رسالة في الفتيا (في رسائل الجاحظ) ١/ ٣١٨-٣١٩، الجاحظ، مناقب الترك (رسائل الجاحظ) ٣/ ١٦٣ وما بعدها، الجاحظ، رسالة النابتة (رسائل الجاحظ) ٢/ ٧ وما بعدها، الجاحظ، من صدر كتابه في خلق القرآن (رسائل الجاحظ) ٣/ ٢٨٥ وما بعدها، المسعودي، مروج ٣/ ٢٥٣، وانظر شارل بلا، أصالة الجاحظ ١٦-١٧، وهناك مواقف خاصة مثل موقف المردار الذي كان يقول بكفر من لابس السلطان انظر البغدادي، الفرق ١٢٢، الشهرستاني، الملل ١/ ٦٩، الكرماني، الفرق ٢١، الإسفراييني، التبصير ٧٧-٧٨.

(٤٤) انظر الخياط، الانتصار ١٦٥، الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥، ٤١، ابن المرتضى، طبقات ٤٨، ٨٦، عبد الجبار، المغني ٢٠/ ١-١٢٠-١٢١، ٢٨١-٢٨٢، الشهرستاني، الملل ١/ ٨٤، الناشىء، مسائل، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٩، الجاحظ، العثمانية ٣، ٥، ١١، ١٤٩، ١٨٦، ٢٧٣، ٢٧٥ وما بعدها، الجاحظ، رسالة النابتة ٢/ ٧، ٩-١٠، ابن أبي الحديد، شرح ١/ ٧، ابن المرتضى، القلائد ١٤٤، الفراء، المعتمد ٢٠٥، وانظر عن رأي مخالف عن النظام الإيجي، مواقف في علم الكلام ٤١٦، ويذكر النوبختي أن بعض فئات المعتزلة ذهبت إلى القول بأن النبي نص على صفات الإمام ولم ينص على اسمه ونسبه. «زعمت أن النبي ﷺ نص على صفة الإمام ونعته ولم ينص على اسمه ونسبه وهذا قول أحدثوه قريباً» والنوبختي توفي حوالي ٣٠٠-٣١٠ انظر، فرق الشيعة ٨.

(٤٥) الناشىء، مسائل، ٥٣، ٥٧-٥٨، الخياط، الانتصار، ١١١-١١٢، ١٥٢-١٥٣، البلخي، باب ٧٢، البغدادي، أصول ٢٨٨، ابن المرتضى، كتاب القلائد ١٤٤، عبد الجبار، المغني ٢٠/ ٢-٥، ١٠، ١٧، ٢٠، ٢٥-٢٦، ٤١، ٥١، ٥٣-٦٠، الفراء، المعتمد ٢٠٥.

من علي ومن الذين حاربوه، فقد اتجه البصريون - بشكل عام - إلى تجنب الحكم في تعيين المخطىء والمصيب. وتولوا كلا الفريقين على انفراد مع اعتقادهم بأن أحدهما كان مخطئاً. أما البغداديون فقد اتجه معظمهم إلى القول بتصويب علي في محاربته طلحة والزبير، لكنهم اختلفوا فيمن حاربه، فذهب قسم منهم إلى تفسيقهم، ورأى قسم آخر ضرورة توليهم لأنهم تابوا بعد محاربتهم علياً. هذا إضافة إلى فئات تنفي أن يكون الفريقان قد اجتمعا للحرب، وإنما كان اجتماعهما للمناظرة، وهذا يوجب «تولي» الجميع على حد سواء. ورأى آخرون أن الذين اعتزلوا الحرب هم المصيبون، أما الفريقان فقد كانا على خطأ، لذا رأوا توليهم فيما يقع خارج نطاق حروبهم[٤٦].

وذهبت المعتزلة في حرب علي ومعاوية إلى تصويب علي، ولم تخطئه في التحكيم، ورفضوا خلافة معاوية، وخالفهم الأصم بأن صوّب معاوية لاجتماع الأمة عليه، ولأن علياً أخذ الخلافة بالسيف عن غير شورى[٤٧].

ولم يكن تفضيل الصحابة وترتيبهم في الخلافة متفقاً عليه، فقد رأى البعض تفضيلهم حسب توليهم الخلافة، وذهب آخرون إلى تفضيل علي على الآخرين. كما وقع خلاف حول الفترة المتأخرة من خلافة عثمان وخلافة علي بعد حروبه، مما أدى إلى عدم استقرار مفهوم التفضيل عند المعتزلة[٤٨]. ويظهر أن نقاط الخلاف بين المعتزلة والفقهاء لم تتجاوز مسألة التفضيل ووضع خلافة عثمان وعلي بعد وقوع الأحداث مما ضيق من مجال الخلاف بينهما، عكس ما كان بين الفقهاء وبين الشيعة والخوارج[٤٩].

---

(٤٦) الناشىء، مسائل ٥٣-٥٥، ٥٧-٥٨، الخياط، الانتصار ١٠٩-١١٠، ١٥٣، البلخي، باب ٧٢، الفراء، المعتمد ٢٠٥، ابن تيمية، منهاج ١/٣٧٣.

(٤٧) الأشعري، مقالات ٤٥٣، البغدادي، أصول ٢٩٢، الفراء، المعتمد ٢٠٥، الخياط، الانتصار ٢٣٣، ابن المرتضى، طبقات ٥٦-٥٧، ٨٢، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٩٣-٢٩٤، الناشىء، مسائل ٥٩-٦٠، الجاحظ، رسالة النابتة ٢/٧، ٩-١٠، الجاحظ، رسالة في الحكمين ٤١٧ وما بعدها.

(٤٨) الناشىء، مسائل ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٩، ابن المرتضى، قلائد ١٤٤، الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥، ٤١، ابن المرتضى، طبقات ٤٨، ٥٢-٥٣، ٨٦، الأشعري، مقالات ٤٥٤، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٨١-٢٨٢، الشهرستاني، الملل ٨٤، الجاحظ، العثمانية ٣ وما بعدها، الجاحظ، رسالة النابتة ٢/٧ وما بعدها، عبد الجبار، طبقات ٢٦٥.

(٤٩) يقول أبو الحسين الخياط في الانتصار ٢٠٩: «ليس بين المعتزلة والمرجئة وأصحاب الحديث كبير خلاف في أمر الصحابة والولاية لهم إنما خلافهم في تفضيل بعض الأئمة العادلة عندهم على بعض، فأما ولاية الجميع والترحم عليهم والتقرب إلى الله بمحبتهم فلا خلاف بينهم في ذلك اللهم إلا من تولى من النابتة الفئة الباغية من أهل الشام فإن المعتزلة تخالفهم في ذلك أشد الخلاف».

إن الصـراع الفكـري بين الاتجـاهـات المختلفـة فيمـا يتعلق بفترة الراشدين ثم الأمويين والعباسيين، وكيفية انتقال الخلافة إلى الأمويين، ثم واقع الخلافة منذ انتقالها إليهم، وما دار حول تلك المسائل من نقاش وصراع فكري، إضافة إلى تكوّن الأطر العامة لأفكار الفقهاء، كل ذلك كشف عن توجه آخر كبير الأهمية بينهم، وهو فصل الخلافة عن الملك.

لقـد استعمل أولاد الصحابة والفقهاء ألفاظاً تشير إلى التمييز بين الخلافة وبين الملك (أو الهرقلية والقيصرية والكسروية) وتلازمت هذه الألفاظ ـ كما كانت متزامنة ـ مع إصرار الأمويين على مبـدأ ولاية العهـد، ومحاولتهم تطبيقه باستعمال القوة. وقد ظهرت هذه الاستعمالات حين أراد معاوية تولية ابنه يزيد ولاية العهد(٥٠)، وحين حاول عبد الملك تولية أبنائه العهد(٥١). كما أنها ذكرت في فترة الصراع بين عبد الملك وابن الزبير(٥٢)، لتشير إلى بدعة لم تكن معهودة حتى ذلك الحين.

واستمـر هذا الشعور بين الفقهاء حتى انتقل إلى الفترة العباسية، عن طريق الفقهاء الذين عاصروا الفترتين، أو عن طريق روايات عن فقهاء العصر الأموي. وهي روايات لم تكن إيجابية في حق الأمويين، وهذا أدى إلى شعور بالسخط تجاههم(٥٣). كما أن انتقال الخلافة إلى الأمويين كان موضوع صراع بين اتجاهات مختلفة، مما اضطر الفقهاء إلى توضيح نظرتهم في المشكلة. ثم إن الاختلاف ما زال قائماً في وضع خلافة علي، وفي تفضيل الصحابة(٥٤)، فكان لا بد من الحد منه، إضافة إلى حاجة الفقه إلى فترة تُجسّد المفاهيم الإسلامية، وتشكل نموذجاً عملياً لطريقة التعامل مع النصوص (القرآن والسنة) في الحياة اليومية السياسية والاقتصادية. وقد وجد الفقهاء أن فترة

---

(٥٠) انظر، الإمامة والسياسية ١/ ١٨٠، أبو علي القالي، الأمالي ١٧٥، المسعودي، مروج ٣/ ٣٧.

(٥١) انظر عن أقوال سعيد بن المسيب، التميمي، المحن ٢٩٢-٢٩٣، اليعقوبي، تاريخ ٢/ ٢٧٦.

(٥٢) انظر البلاذري، أنساب ٥/ ١٩٥-١٩٦.

(٥٣) انظر عن ذلك البلاذري، أنساب ٤/ ١ ـ ١٢٨-١٢٩، ابن عساكر، تاريخ عـ جا ـ عـ ز ي/ ٢٨١، ابن عبد البر، الانتقاء ١٧٣، أحمد بن حنبل، المسند ١٦/ ١٣٣، أحمد بن حنبل، السنة ٢٤٤-٢٤٥، أبو داود، سنن ٤/ ٢٠٨، ٢١١، الرمذي، سنن ٩/ ٧١.

(٥٤) انـظر عن الخلفـاء الذين أُدخلوا في تعداد الخلفاء حتى منتصف القرن الثالث الهجري، ابن حبيب، المحبر ١٨، ويذكـر الحسن بن علي مع الخلفاء الراشدين. والشافعي يذكر عمر بن عبد العزيز بين الخلفاء انظر العبادي، طبقات ٢/ ١٢٩، أبو زرعة، تاريخ ١/ ١٨٧-١٨٨، أبو داود، سنن ٤/ ٢٠٦-٢٠٧، ابن تيمية، مجموع فتاوي ٣٥/ ١٨-١٩، أحمد بن حنبل، المسند ٥/ ٢٩٤، السبكي، طبقات ١/ ١٧، التفتازاني، شرح العقائد ١٧١-١٧٢. يذكر القلقشندي (مآثر ١/ ١٢) أن أحمد بن حنبل كان يكره إطلاق اسم الخليفة على من بعد الحسن بن علي: «فقد ذهب جماعة من أئمة السلف منهم أحمد بن حنبل رحمه الله إلى كراهة إطلاق اسم الخليفة على من بعد الحسن بن علي رضي الله عنه فيما حكاه النحاس وغيره محتجين بما رواه أبو داود والترمذي من حديث سفينة أن رسول الله ﷺ قال: الخلافة في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك».

الراشدين تمتلك هذه الميزات وأصبحت تلك الفترة عنصراً أساسياً في مصادر التشريع الثلاثة بعد القرآن (السنة والاجماع والقياس)، ورأى الفقهاء أن الطعن في هذه الفترة يخل في شرعية الأحكام المستنبطة عنها. ولاحظ الفقهاء ـ من جهة أخرى ـ الفرق بين ممارسات الراشدين في الخلافة، وما طبق في الفترات التالية. وقد كانت كل هذه الأسباب وراء توجه الفقهاء إلى القول «الخلافة ثلاثون سنة، ثم تكون بعد ذلك ملكاً»(٥٥).

إن هذا التمييز القطعي في الكيفية، والقيمة بين الخلافة والملك أثار نقاشاً بين الفقهاء وبين غيرهم(٥٦)، إلا أن إصرار اتجاه عريض بين الفقهاء على هذا التمييز في كتبهم ورسائلهم إضافة إلى ضغوط الفرق المعارضة عليهم، تلك الفرق التي اتهمتهم بالاستمرار بموالاة خلفاء غير شرعيين، ورغبة الفقهاء في التخلص من هذا الموقف ساعدت على رسوخ هذه الفكرة. وحين جاء الأشعري ومعاصروه وأكدوا عليها أصبحت الفكرة أمراً راسخاً بين الفقهاء(٥٧)، وتمكنوا من إيجاد قاعدة نظرية ساعدتهم كثيراً في صراعهم الفكري مع الفرق المعارضة.

وقد أدت الفكرة وظيفة مهمة في توحيد صفوف الفقهاء في المسائل التي تتعلق بفترة الراشدين، ومكنتهم من ترسيخ مكانتها كفترة مركزية في تاريخ الأمة. ولكنها لم تنجح في عملية تطبيقها على الفكر السياسي. فقد اضطر الفقهاء إلى وضع إطار شرعي لمسيرة الأمة وأعمالها خلال تاريخها، وشكل مبدأ الاجماع ـ الذي انتشر في القرن الثالث الهجري بين فقهاء أهل السنة بشكل واسع ـ ذلك الاطار الشرعي. وإذا كانت مسيرة الأمة وفق الشرع فإنه لا يوجد تمييز حقيقي وواضح بين فترة الخلافة وبين فترة الملك إلا في القيمة النسبية. وهذا جعل الفكرة رمزاً يميز الخلافة عن

---

(٥٥) انظر عن الحديث واختلاف رواياته وألفاظه، أبو عبيد، غريب الحديث ٢/٤٩٢-٤٩٤، أحمد بن حنبل، المسند ١٦/١٣٣، أحمد بن حنبل، السنة ٢٣٥، ٢٤٤-٢٤٥، البيهقي، الاعتقاد ١٩٠، القلقشندي، مآثر ١/١٢-١٣، أبوداود، سنن ٤/٢٠٨، ٢١١، الترمذي، سنن ٩/٧١، الأشعري، الإبانة، ٢٥٩-٢٦٠، الأشعري، مقالات ٤٥٥، البغدادي، أصول ٢٩٣، ابن أبي العز، شرح ٤٧١ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، الناشىء، مسائل ٦٦، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٣٤ وما بعدها، ابن عساكر، تاريخ ١/٩١ وما بعدها، ١٧٢ وما بعدها، ابن حجر الهيتمي، الصواعق ٣٢٩، ابن تيمية، مجموع فتاوي ٣٥/١٨-١٩.

(٥٦) انظر القلقشندي، مآثر ١/١٢ «.. والذي عليه العرف المشاع من صدر الإسلام وهلم جرا اطلاق اسم الخليفة على كل من قام بأمر المسلمين القيام العام على ما تقدم إما بالبيعة من أهل الحل والعقد وإما بالعهد من قبله» وانظر البيهقي، الاعتقاد ١٩٠.

(٥٧) الأشعري، الإبانة ٢٥٩-٢٦٠، الأشعري، مقالات ٤٥٥، ابن أبي العز، شرح ٤٧١ وما بعدها، الماتريدي، رسالة ٢١-٢٢.

الملك في مستوى لا يؤثر على اتجاه تفكير الفقهاء في المسائل السياسية العملية(٥٨). فالخلافة الأموية شرعية رغم أنها دون مستوى خلافة الراشدين، وقد رضي بها فقهاء عصرها، وبويع لخلفائها، وأطيعت أوامرهم، وغزت الجماعة معهم، وصلت خلفهم، وأقامت الحد. وهذا يعني أن الخلفاء الأمويين خلفاء شرعيون(٥٩). وكان هذا الموقف مصدر هجوم على الفقهاء من قبل الفرق المعارضة(٦٠). ودافع الفقهاء عن أنفسهم، وقد أثر ذلك في الفكر السياسي.

وكان للمحنة، ولتعاون الخلافة والمعتزلة فيها أثر في أفكار الفقهاء في جوانب مختلفة. فقد كانت المحنة دافعاً قوياً في توسيع الفجوة بين الفقهاء وبين المعتزلة، وتجلى ذلك في نظرتهما إلى مشكلة خلق القرآن، ومشكلة القدر. فقد ذهب الفقهاء إلى تكفير من قال بخلق القرآن(٦١)، وأكدوا في كتب الحديث والفقه أن القدر موجود، وأن الإنسان يعمل ما قدر له في الأزل، وأن الخير والشر من الله(٦٢). ووصل التأكيد على مفهوم القدر الأزلي إلى مرحلة اضطر معها بعض الفقهاء إلى معارضتها، مثل ابن قتيبة الذي قال في ذلك: «قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط»(٦٣). إلا أنه لم يستطع تغيير الكثير، بل ترسخت الفكرة، وجاء الأشعري، وأكد على القدر الأزلي الذي

(٥٨) انظر عن رأي ابن خلدون في الخلافة والملك، تاريخ ١/٣٦٩ وما بعدها.

(٥٩) انظر القلقشندي، مآثر ١/١٢، وانظر الصنعاني، المصنف ٢/٣٨٣-٣٨٥، التفتازاني، شرح ١٧١-١٧٢، يذكر حديث الخلافة ثلاثون سنة، ويقول: «وهذا مشكل لأن أهل الحل والعقد من الأمة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً»، وانظر الذهبي، تذكرة ١/١٧٨-١٨٣، الذهبي، سير ٦/١٢٤، ١٢٩ لملاحظة أقوال الأوزاعي لعبد الله بن علي في قتل الأمويين، وانظر أحمد بن حنبل، المسند ٢/١١٢-١٢/١٠٠-١٠١، الترمذي، سنن ١٣/٢٢٩، وانظر سانتيلانا، القانون ٤٢٧-٤٢٨، العروي، مفهوم ١٠٣-١٠٤؛ W.Madelung, EI(2) 3/1104

(٦٠) انظر لتوضيح ذلك آراء الفرق المعارضة النوبختي، فرق ١٥: «أكثر ما عندهم أن سموا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم الجماعة ويعنون بذلك أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة براً كان أو فاجراً» والناشىء، مسائل ١٦-١٧، ٦٦: «إنهم يأتمون في كل عصر بمن غلب على الدار بعد أن يكون رجلاً ينتحل اسم الملة ويوجبون الصلاة خلفه والجهاد معه ورفع الحدود إليه»، والجاحظ، رسالة النابتة ٢/٧ وما بعدها.

(٦١) صالح، سيرة أحمد ٦٢، ٦٦-٦٧، ٦٩، أبو داود، كتاب مسائل أحمد ٢٦٢ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ٩ وما بعدها، ابن القيم، اجتماع ٩٦، ١٤٤-١٤٥، الأشعري، الإبانة ٦٣ وما بعدها، ٨٥ وما بعدها، ابن قتيبة، اختلاف ٢٤ وما بعدها.

(٦٢) أبو داود، مسائل ٢٧٢ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ١١٩ وما بعدها، المحاسبي، رسالة المسترشدين ٥٦، ابن الملقن، طبقات الأولياء ١٧٦، مسلم، الصحيح ٨/٤٤ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ١/١٩ وما بعدها، البخاري، خلق أفعال العباد ٧ وما بعدها ٢٥ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٨/١٥٢ وما بعدها.

(٦٣) انظر ابن قتيبة، اختلاف ١٢ وما بعدها، ٢٠ وما بعدها. ويظهر أن نظرة المعتزلة استمرت لدى البعض، انظر الماتريدي، شرح ١٢ وما بعدها، الماتريدي، كتاب التوحيد ٢٥٦ وما بعدها، ٣٠٥ وما بعدها.

رآه «أهل السنة والحديث»، وقال بأن الخير والشر من الله، وأن الأعمال مقدرة، وساق أدلة عقلية للتدليل على ذلك، ونقل أخباراً عن الرسول والصحابة لدعم رأيه(٦٤).

ومن ناحية أخرى تأكدت فكرة أن الإيمان غير العمل، وأن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الملة، وجاء تأكيد الفقهاء على أن «الإيمان قول وعمل يزيد وينقص». ويبدو أن هذا التوجه كان رداً على آراء المرجئة في الإيمان. وقد يكون لدخول جماعات كبيرة غير متجانسة الإسلام، ونقلها عادات وتقاليد متباينة ـ وربما كان بعضها مغايراً للمفاهيم الإسلامية ـ ثم استمرار ذلك في المجتمع، مع تراجع في الالتزام بالشعائر الظاهرية للدين، دافعاً لتأكيد الفقهاء المستمر على أن العمل متمم لأجزاء الإيمان، وعلى زيادة الإيمان ونقصانه. وتجلت آثار هذا التأكيد ـ مع تطور المجتمع ـ في تكوّن شخصية مسلمة لها سلوكها الاجتماعي والأخلاقي الخاص. وبذلك دفعت أخطار الثقافات المحلية الأخلاقية والاجتماعية(٦٥).

وجرى تطور في جانب المعتزلة في مسألة الإيمان يمكن توفيقه مع ما وصل إليه الفقهاء، فلم يعد قسم كبير من المعتزلة يطلق اسم الفسق أو الكفر على مرتكب الكبيرة، واعتبروه من الملة(٦٦). وفتح هذا الوضع باباً أمام التفاعل بين المعتزلة والفقهاء خلافاً للفرق الأخرى التي أغلقت الباب دونه، بوضعها حدوداً فاصلة لا يمكن تجاوزها. بينما تجنب الفقهاء الوقوع في مثل هذا الخطأ لمعرفتهم أن تطور المجتمع قد يؤدي إلى تحطيم تلك الحدود. وفعلاً فقد جرت محاولات كثيرة لتحديد إطار الانتساب إلى الجماعة، إلا أن مسيرة الأمة هي التي قررت في النهاية ما سيبقى وما سيزول.

وينبغي هنا ملاحظة المستجدات التي طرأت في مجال الفكر السياسي لدى الكتاب، لقد كان

---

(٦٤) الأشعري، الإبانة ١٤١ وما بعدها، ١٦١ وما بعدها، ١٨١ ومابعدها، ٢٢٥ وما بعدها، الأشعري، مقالات ٩١٢ وما بعدها، وانظر الماتريدي، كتاب التوحيد ٢١٥ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها، ٢٥٦ وما بعدها، ٢٨٦ وما بعدها، ٣٠٥ وما بعدها. إن هذا التأكيد جعل أهل السنة تُعرف بالتشبيه والجبر، انظر عبد الجبار، المجموع ٤٤١.

(٦٥) انظر، ابن أبي شيبة، كتاب الإيمان٢ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ٨١ وما بعدها، أبو داود، مسائل ١١٢ وما بعدها، ٢٧٢ وما بعدها، البخاري، الصحيح ١/٨ وما بعدها، صالح، سيرة أحمد ٧٧ وما بعدها، مسلم، الصحيح ١/٢٨ وما بعدها، الترمذي، سنن ١٠/٧٤ وما بعدها، النسائي، سنن ٨/٩٣ وما بعدها، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٤٦٣ وما بعدها، الأشعري، الإبانة ٢٦-٢٧، الأشعري، مقالات ٢٩٣، ابن منده، كتاب الإيمان ١/٣٣١، الآجري، الشريعة ١١٦ وما بعدها، وقد استمرت آراء المرجئة في مدرسة أبي حنيفة. انظر، الماتريدي، شرح ٢ وما بعدها، ٧ وما بعدها، الماتريدي، كتاب التوحيد ٣٢٣ وما بعدها، ٣٧٣ وما بعدها، ٣٨١ وما بعدها، ابن أبي العز، شرح ٣١٣ وما بعدها.

(٦٦) انظر الأشعري، مقالات ٢٦٩ وما بعدها.

اتجاه الكتاب في العصر العباسي الأول من العوامل التي دفعت الخلافة نحو الاستبداد والشمولية، وكان دعماً للخلافة في وجه معارضيها رغم تعارضه مع الأسس الإسلامية للخلافة. بيد أن أثر هذا الاتجاه لم يبق مقتصراً على ذلك، بل إن النظم التي دفعت الخلافة إلى الاستبداد، وحمتها في الوقت نفسه من خطر معارضيها، لم تكن قائمة على أسس إسلامية أولاً، ثم إنها كانت تمتلك تطوراً ذاتياً لا يخضع لسيطرة الخلافة. وأدى هذا الوضع ـ بعد منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ـ إلى مرحلة ابتلعت فيها النظم العسكرية السلطات الموجودة، وأصبحت هي المسيطرة على مؤسسة الخلافة، في حين أن النظم الإدارية التي أخذت طابع تطورها من ميول الكتاب خربت الأسس الإسلامية للخلافة قبل أن يهدم الجيش الوجود الفعلي لها[٦٧].

إن ردة فعل الاتجاه الإسلامي على اتجاه الكتاب كانت قوية، فقد أبرز ممثلوه ـ بشكل واضح ـ الأسس الإسلامية التي يجب على الخلافة أن تقوم عليها وتطبقها، وبينوا أهمية المفاهيم الإسلامية في السلوك الاجتماعي والأخلاقي[٦٨]. غير أن انحدار سلطة الخليفة بعد منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي دفع الفقهاء إلى تأكيد مكانته، سلطاته الشاملة، توخياً أن يكون هذا الدعم مانعاً لانهيار سلطات الخليفة أمام قوة الجيش[٦٩]. ولكن محاولات الفقهاء لم تنجح، واستمرت الخلافة في انحدارها[٧٠].

ويمكن الإشارة إلى الفكر السياسي اليوناني ـ الاتجاه الفلسفي، رغم عدم تأثيره على واقع الخلافة عملياً، ورغم قيمته الثانوية في تلك الفترة في الصراعات الفكرية بين مختلف الاتجاهات. لقد ترجم يوحنا بن البطريق كتاب «السياسة في تدبير الرياسة»، المعروف بـ «سر الأسرار»[٧١]. ويمكن الإشارة إلى كتاب قدامة بن جعفر «كتاب الخراج وصناعة الكتابة»[٧٢]. إلا

---

(٦٧) Gibb, Government 120.

(٦٨) انظر ابن قتيبة، أدب الكاتب. وهو كتاب قد يكون نموذجاً لمحاولات الفقهاء في تغيير طبيعة الكتابة التي رسمها الكتاب، ١ وما بعدها. وانظر لملاحظة رد فعل الاتجاه الإسلامي، الجاحظ، ذم أخلاق الكتاب ٢/١٨٧ وما بعدها، الجاحظ، كتاب الحجاب ٢/٢٩ وما بعدها، الجاحظ، العثمانية ١٨٦-١٨٧، الجاحظ، رسالة النابتة ٢/٧ وما بعدها، وانظر جب، دراسات ١٦-١٨، الدوري، الشعوبية ٣٨ وما بعدها، لامبتون، الفكر السياسي ٣٤ وما بعدها، وات، الفكر ١٠٨ وما بعدها، رضوان السيد، الأمة ٨٩ وما بعدها، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي ١/٥٥، عبد الرحمن بدوي، الأصول اليونانية ٥، ٧٣-٧٤.

(٦٩) انظر الترمذي، سنن ٩/٦٨-٧٠، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٤٨٧ ومابعدها.

(٧٠) انظر لامبتون، الفكر السياسي ٧٢-٧٣، جب، دراسات ١٨، الدوري، الديمقراطية ٧٦.

(٧١) انظر ضمن كتاب الأصول اليونانية (جمع وتحقيق عبد الرحمن بدوي) ٧٧ وما بعدها، وانظر إحسان عباس، ملامح يونانية ١٢٧.

(٧٢) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج ٤٢٦-٤٨٥.

أن الفارابي مثل ذروة هذا الاتجاه[٧٣]. ويمكننا ذكر أحمد بن يوسف الذي ترجم كتاب «العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه» وأضاف له هو نصوصاً أخرى[٧٤].

وحاول يوحنا بن البطريق أن يرسم للخليفة (= الملك) صورة تحتوي سلطات مطلقة وشاملة على جميع القوى والنظم في المجتمع. وجعله المحور الأساسي فيه، بحيث جاء ترتيب المناصب الإدارية والسياسية والعسكرية داعماً تلك السلطة الشاملة. ونظراً لتفرد الحاكم في السلطة، وجب أن يمتلك صفات بدنية وأخلاقية متميزة. ويأتي بعد ذلك التركيز على حاشية الحاكم التي هي في الأصل عين له ويد ولسان. أما دورها في التوجيه فيعتمد على رضى الحاكم وقبوله[٧٥].

ولم تتغير الصورة في أساسها عند قدامة بن جعفر، فقد كانت الأسس هي السلطات المطلقة والشاملة للحاكم، والادارة المركزية المرتبطة به، وصفات أخلاقية وبدنية يمتاز بها. ثم إن حاشيته تساعده على اتخاذ القرار وتنفيذه، وتخبره بما يجري في المجتمع. وأما المثل الاجتماعية والأخلاقية والسياسية فلا قيمة لها بحد ذاتها، وإنما ترتبط بدورها في دعم سلطات الحاكم، وشمولها[٧٦].

وقد اعترض أحمد بن يوسف ـ في مطلع كتابه ـ على الذين يدّعون تقصير اليونانيين في السياسة، وترجم عهوداً يونانية ثلاثة ليؤكد على أن التراث اليوناني في السياسة لا يقل قدراً عن التراث الساساني[٧٧]. وعاد إلى تكرار الاتجاه الاستبدادي الذي لا يترك مجالاً للمفاهيم الإسلامية إلا في عبارات قليلة مبعثرة لا يمكن تحقيقها وتطبيقها داخل منظومته الفكرية التي اقترحها[٧٨].

وفي الوقت نفسه، كان الفارابي قد وضع نظرية سياسية مستوحاة من مصادر مختلفة، غير أنه

---

(٧٣) انظر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ١١٧ وما بعدها، السياسة المدنية ٦٩ وما بعدها، الفصول المدني ١٣٦ وما بعدها، ١٦١ وما بعدها، كتاب الملة ٤٣ وما بعدها، ٦٩ وما بعدها، كتاب تحصيل السعادة ٧٧ وما بعدها، ٩١ وما بعدها.

(٧٤) أحمد بن يوسف، العهود اليونانية (ضمن الأصول اليونانية) ٣ وما بعدها.

(٧٥) انظر الأصول اليونانية ٧٧ وما بعدها.

(٧٦) قدامة بن جعفر، كتاب الخراج ٤٢٦ وما بعدها، ٤٣٦ وما بعدها، ٤٤٠ وما بعدها، ٤٦٥ وما بعدها.

(٧٧) انظر الأصول اليونانية ٣ وما بعدها، يقول أحمد بن يوسف: «فأما تكريرك تقصير اليونانيين في السياسة فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم (. . .) فقابل بها ما نمى إليك من غيرهم لترى محلهم من حسن السيرة وفضلهم على غيرهم في السياسة»، أحمد بن يوسف، العهود ٣ـ٤.

(٧٨) أحمد بن يوسف، العهود ٣ وما بعدها، ٢٠ وما بعدها، ٣٨ وما بعدها.

استطاع تجريدها عن خلفيتها العملية. وعبر عن آرائه بمصطلحات ورموز خاصة، وصوّر مدينته الفاضلة التي يصل عن طريقها إلى السعادة. وكان أسلوبه سبباً في اتساع مجال الخلاف بين الدارسين فيما يتعلق بتحديد مصادره ودوافعه في نظريته السياسية.

ويبدو ـ رغم هذه الصعوبة ـ أن لتجربة الأمة عبر تاريخها أثراً بالغاً على الفارابي، كما كان لواقع عصره السياسي تأثير مباشر على أفكاره السياسية. ويفترض أن يكون لاعتقاده المذهبي أثره في بعض المسائل. ومن ناحية أخرى، لا يمكن اغفال أثر نظرية أفلاطون السياسية على الفارابي. ومع ذلك يجب القول بأن الإشكالية التي نظر من خلالها، وانطلق منها في المحاور المختلفة في الفكر السياسي، كانت في الأصل إسلامية بالمعنى التاريخي والجغرافي للكلمة[٧٩].

يرسم الفارابي مدينته الفاضلة ابتداء من رئيسها الذي هو سبب وجودها[٨٠]، فالرئيس كالقلب في الجسد أو كالكائن الأول في الكون لا يشركه أحد في رئاسته. فهو إذن ـ من حيث مكانته ـ حاكم ذو سلطات شاملة ومطلقة. وتتدرج المراتب الاجتماعية دونه حسب مبدأ «رئيس مرؤوس» حتى نصل إلى درجة لا يكون فيها الإنسان إلا مرؤوساً. والتدرج الاجتماعي هو أيضاً تدرج في الفضل في المدينة، فكلما صعدنا نحو الرئيس، كلما ازداد الفضل، إلى أن تنتهي غاية الفضل عند الرئيس[٨١]. ويجد الفارابي شبهاً أو تطابقاً بين نظامه الاجتماعي الهرمي وبين نظام الكون ونظام الجسد. ففي كل هذه الأنظمة تتدرج المراتب حسب وظيفتها، وتزداد قيمة الوظيفة كلما اقتربت من القلب أو من الكائن الأول (ويقابله الرئيس في الحياة الاجتماعية)[٨٢].

وما دام الرئيس هو الطريق الحقيقي للوصول إلى السعادة، فينبغي أن يكون هو المصدر

---

(٧٩) انظر عن آراء الفارابي السياسية، حنا الفاخوري وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية ٢/٩٠ وما بعدها، هنري كوبان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٤١ وما بعدها، محمد عابد الجابري، نحن والتراث ٥٥ وما بعدها، سورديل، الحضارة الإسلامية ١٧٨، الدوري، الديمقراطية ٧٣-٧٤، رضوان السيد، الأمة ١٨٢ وما بعدها، أرنولد، الخلافة ٧١-٧٢، هنري لاوست، نظريات ابن تيمية ٢٠٩، ٢٢١،

Fawzi Najjar, Farabi's Political Philosophy and Shi'ism (Studia Islamica XIV/ 1961) 57 ff; Richard Walzer, Aspects of Islamic Political Thought al Farabi and Ibn Xaldun (Oriens 16/1963) 40 ff, E.Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam 122 ff E.Rosenthal, The place of politics in the philosophy of al-Farabi, 2/93 ff; R.Walzer, Farabi, EI(2), 2/778 ff.

(٨٠) الفارابي، آراء ١٢٠-١٢١، السياسة ٧٩، ٨٣، كتاب الملة ٤٣-٤٤، ٤٨-٥٠، ٥٦، كتاب تحصيل السعادة ٧٧-٧٩، ٩٢.

(٨١) الفارابي، آراء ١٢٠-١٢٢، الفصول المدني ١٣٨-١٤٠، ١٤٤، السياسة المدنية ٨٣-٨٤، كتاب الملة ٥٣، ٦١-٦٣، كتاب تحصيل السعادة ٧٧، ٨٠، ٨٦-٨٧.

(٨٢) الفارابي، آراء ٥٧-٥٨، ١١٨-١١٩.

الوحيد الذي يقرر سياسة المدينة ويقودها. وحين يأمر بشيء، تكون أوامره نافذة بشكل متسلسل عبر مبدأ رئيس ـ مرؤوس حتى تصل الأوامر إلى مكان التنفيذ، أي المرؤوس الذي لا يرأس أحداً أصلاً، وهذا يقتضي أن يتصف الرئيس بصفات خارقة[٨٣].

وقد لا يوجد في وقت من الأوقات من تجتمع فيه هذه الصفات، لأن هؤلاء الرؤساء قليلون، ولا يأتون إلا واحداً بعد واحد. وإن لم يوجد من فيه تلك الصفات كلها، فينبغي أن توجد فيه ست منها، أحدها الحكمة. وعلى هذا الرئيس اتباع ما وضعه الرئيس الأول وأمثاله إن كانوا توالوا في المدينة. وإن لم تتوافر تلك الصفات في واحد فاثنين أحدهما صاحب الحكمة. وإن لم يوجد اثنان فستة يمتلك كل واحد منهم صفة من الصفات، على أن يكون أحدهـم صاحب الحكمة، وهم بذلك يكونون رؤساء المدينة إن كانوا متلائمين، فإن حدث ولم تكن الحكمة جزءاً من الرئاسة، ولم يوجد حكيم تضاف إليه الحكمة، فإن المدينة لا تلبث أن تهلك[٨٤].

ويبدو أن نظرية الفارابي السياسية تقوم على مفهوم مركزية الرئيس في المجتمع. وهذا يتماشى مع نظامه الكوني والجسدي، لذا لم يظهر في فكره دور للمجتمع إلا بقدر ما يتعلق بإرادة الرئيس. فالرئيس هو صاحب القرار والمرشد، ومن دونه هم المكلفون بتنفيذ أوامره. وقد يفترض أن الفارابي حين تحدث عن الرئيس الأول إنما قصد به نبياً أو إماماً إسماعيلياً[٨٥]. إلا أن هذا الافتراض لا يغير من بنية الهيكل الذي وضعه في نظريته. فمجيء الرئيس الأول غير محدد، فهو يظهر ولا ينتخب، ويأتي الرئيس الثاني بطرق غير معروفة، ويمتلك كل السلطات. إن الشيء الذي يحده هو اضطراره إلى اتباع سنة الرئيس الأول، غير أنه لا توجد قوى خارجة عنه تضمن اتباعه تلك السنن. وتنقسم السلطة بعد ذلك لتظهر أولاً سلطتان: (الرئيس، وصاحب الحكمة)، دون أن تحدد أصول تضمن التزام كل واحد منهما بواجباته. ثم تفقد السلطة مركزيتها كلياً، فلا يبقى سوى اتفاق هؤلاء الرؤساء الذين ظهروا إلى الوجود نتيجة لطبيعة تطور السلطة التي أغفل الفارابي وضع ضمانات من أجل

---

(٨٣) وهي اثنتا عشر صفة:

١ـ أن يكون الرئيس تام الأعضاء ٢ـ أن يكون جيد الفهم والتصور. ٣ـ أن يكون جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه. ٤ـ أن يكون جيد الفطنة ذكياً. ٥ـ أن يكون حسن العبارة. ٦ـ أن يكون محباً للتعليم والاستفادة. ٧ـ أن يكون غير شريه على المأكول والمشروب والمنكوح. ٨ـ أن يكون محباً للصدق وأهله منغصاً للكذب وأهله. ٩ـ أن يكون كبير النفس محباً للكرامة. ١٠ـ أن يكون الدرهم والدينار وسائر أغراض الدنيا هينة عنده. ١١ـ أن يكون محباً بالطبع للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما. ١٢ـ أن يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل جسوراً عليه مقداماً غير خائف، ولا ضعيف النفس. الفارابي، آراء ١٢٧ـ١٢٩، فصول المدني ١٣٧، كتاب الملة ٥٨، ٦٠ـ٦١.

(٨٤) الفارابي، آراء ١٢٩ـ١٣٠، فصول ١٣٧ـ١٣٨، كتاب الملة ٥٠، ٥٦.

(٨٥) انظر محمد عابد الجابر ي، نحن والتراث ٥٥ وما بعدها.

تحديدها وتوجيهها. فلم يستطع الفارابي السيطرة على طبيعة تطور السلطة التي وضع أسسها هو، حتى في نظريتـه السياسية. فهـل يمكن أن نتسـاءل بعد هذا العرض ـ دون أن نتجاهل نظرته الشخصية ومنطلقاته الفكرية والاعتقادية ـ عما إذا كان الفارابي قد تأثر بواقع الخلافة عبر تطورها، وعما إذا كان فكره انعكاساً لهذا الواقع؟.

ب ـ تكوّن المفاهيم والأطر الأساسية في الفكر السياسي:

يمكننا الآن النظر في الفكر السياسي، بعد أن لاحظنا المؤثرات الجديدة فيه، لقد كانت مسألة ضرورة الإمامة من أهم مواضيع الصراع بين الاتجاه الإسلامي والاتجاه القبلي في فترة الراشدين (حركة الردة، والفتنة، وانفصال الخوارج). واستمر الصراع ـ مع تغيّر وجهته ـ في الفترة الأموية، وظهر كصراع بين الأمويين والقبائل في تحقيق المركزية، والاحتفاظ بالكيان الذاتي في الأمصار. وضعت النجدات في الأساس (إحدى فرق الخوارج) الاطار النظري لمفهوم القبائل للسلطة، ولسخط القبائل على قريش واستئثارها بالخلافة[1]. ومال الاتجاه الإسلامي إلى تأييد مركزية السلطة بشكل عام.

وأثيرت مسألة ضرورة الإمامة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لا بين الخوارج، بل بين المعتزلة أنفسهم. إلا أن أسباب ودوافع فكرة عدم ضرورة الإمامة في القرن الثالث اختلفت عما كانت عليه في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي. فلم تعد المشكلة في كونها إطاراً نظرياً للاحتفاظ بالكيان الذاتي في الأمصار للسخط على قريش، وإنما كانت وجهتها الفكرية والعملية مختلفة. ذلك أن تأكيد بعض فرق الشيعة على النص في الإمامة من جهة، وازدياد النقاش حول الخلفاء الراشدين بين الاتجاهات الأخرى من جهة ثانية، والوضع العملي للخلافة وما تعرضت له من هزات، كالفتنة بين الأمين والمأمون، واستعمال القوة فيها، ثم تعاظم نفوذ الجند زمن المتوكل، وتسلطه على الخلافة، كل ذلك كان من الأسباب المؤثرة في النقاش الدائر حول ضرورة الإمامة.

لقد رأى قسم من المعتزلة كالأصم وصوفية المعتزلة أن الخلافة ليست واجبة شرعاً، وإنما هي مصلحة، للمؤمنين إقامتها أو تركها. ويرى الأصم أن الناس لو أنصفت بعضها بعضاً. وزال التظالم وما يوجب إقامة الحد، لاستغنى الناس عن الإمام[2]، وبرّرت صوفية المعتزلة موقفها بأن حكم

---

(١) انظر الأشعري، مقالات ١٢٥، النوبختي، فرق الشيعة ١٥، الإيجي، مواقف ٤٢٤، الكرماني، الفرق ٦٧.

(٢) انظر الناشىء، مسائل ٤٩، ٥٩ـ٦٠، الأشعري، مقالات ٤٦٠، عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٤٨، البغدادي، الفرق ١٢٠، البغدادي، أصول الدين ٢٧١ـ٢٧٢. الإيجي، مواقف ٤١٧، الرازي، محصل ٢٤٠، الشهرستاني، نهاية الإقدام ٤٨١ـ٤٨٢، الكرماني، الفرق ٢٢، ابن خلدون، تاريخ ١/ ٣٤٠ـ ٣٤١، ابن المرتضى، القلائد ١٤١، الفراء، المعتمد ١٩٥.

الإسلام «مخالف لسائر حكم الأمم في اتخاذ الملوك»، وأن الملك يدعو إلى الغلبة والاستئثار، وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين، وإبطال أحكامه والرضى بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة[٣]. ورأوا أن الإمامة لو كانت من عقد الدين، لكان الرسول ﷺ قد نصب للناس إماماً، ونص عليها كما نص على القبلة والصلاة والزكاة[٤].

ويبدو أن رفضهم اعتبار الإمامة من أسس الدين، وعدهم إياها من مصالح المسلمين، هو رد على مبدأ النص، وعلى تأكيد وجوبها شرعاً. ومن ناحية أخرى فإن فكرة عدم ضرورة الإمامة، واقترانها مع الملك والغلبة والاستئثار، يدل على أن القوة كانت محركاً أساسياً في واقع الخلافة في مختلف مراحل تطورها. فظهر مبدأ عدم ضرورة السلطة نتيجة لذلك كخيار يمكن اللجوء إليه عند الحاجة، وليس كمبدأ أساسي وعام يجب السير وفقه. وهذا عكس ما كانت تراه بعض القوى السياسية خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي.

ومع ذلك فقد كان لهذا التوجه أثر في توجيه اهتمام الفقهاء والمعتزلة بهذه المسألة. لقد أكدوا على أهمية الإمامة، وبيّنوا أنه لا بد من إمام لتنفيذ أحكام الدين، واجتناب الفتنة، ودرء العدو، وإقامة العدالة، وتوزيع الفيء. ودعموا رأيهم بالاستناد إلى إجماع الأمة على إقامة الإمامة، وهذا رأي أهل السنة وأكثرية المعتزلة[٥].

ورأى الجاحظ إمكان ترك إقامة الإمام لفترة، وذلك أثناء تسلط «جند الباغي المتغلّب»[٦]. ولعل رأي الجاحظ كان صدى لسوابق تاريخية انعكست على فكره. وقد تكون خلافة الأمين هي النموذج الذي استند عليه الجاحظ، إلّا أن الفقهاء أبوا أن تكون في تاريخ الأمة فترة دون إمام. وقد استقر هذا الرأي بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي.

وجرى نقاش آخر يتعلق بوجوب الإمامة ما دامت واجبة وضرورية، وهو تحديد وجوبها، هل هو بالسمع (بالشرع أو النقل)، أو بالعقل. لقد كان تأكيد الشيعة على وجوب الإمامة عقلاً، وأنها تجب على الله لا على الإنسان، وأنها لطف من الله بالبشر. واتجه بعض المعتزلة ـ الذين يقولون

---

(٣) الناشىء، مسائل ٤٩ـ٥٠، وانظر الجاحظ، الجوابات في الإمامة ٤/ ٢٨٥.

(٤) الناشىء، مسائل ٤٩.

(٥) انظر أحمد بن حنبل، المسند ١٠/ ١٣٣ـ١٣٤، الفراء، الأحكام السلطانية ١٩، ٢٤، المحاسبي، مسائل ٢٠٨، ابن أبي عاصم، السنة ٢/ ٥٠٣ـ٥٠٤، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١، الأشعري، مقالات ٤٦٠، الشهرستاني، الملل ١/ ١٦٠، الناشىء، مسائل ٤٩، عبد الجبار، المغني ٢٠/ ١ـ٣١٨، الجاحظ، كتاب الفتيا ١/ ٢١٣ـ٢١٤، الجاحظ، العثمانية ١٥٤، ٢٥٠، ٢٥٦، ٢٦١ـ٢٦٣، الجاحظ، الجوابات ٤/ ٢٨٥ وما بعدها.

(٦) الجاحظ، انظر مؤلفاته المذكورة أعلاه، هامش رقم ٥.

بوجوب الإمامة عقلاً - إلى توضيح رأيهم في المسألة، بأنه غير ما تذهب إليه الشيعة، فالإمامة - حسب رأيهم - واجبة عقلاً، إلا أن الوجود هنا على الإنسان لا على الله، لما في الإمامة من مصالح ودفع مضار دنيوية(٧). وهذا اعتراض على الشيعة، كما أنه اعتراض ضمني على الذين أوجبوا الإمامة شرعاً. لأن وجوب إقامة الإمامة شرعاً كالأحكام الشرعية الأخرى ينافي قول هؤلاء الذين أوجبوها عقلاً، ورأوا عدم ضرورة إقامتها إذا احتمل أن تفضي إلى «الفتنة والغلبة»(٨). إلّا أن التوجه العام بين المعتزلة والفقهاء يشير إلى وجوب إقامة الإمامة سمعاً(٩). وأنها ليست من شأن العقل، وأن أحكام الدين والحدود وتوزيع الفيء والقضاء بين الناس توجب إقامة من يقوم بهذه الأمور. وهذا أحد أدلة وجوبها شرعاً عند الفقهاء، يضاف إلى ذلك ورود أحاديث في كتب الحديث والفقه تدل على وجوب إقامة الإمام. وهناك وجه آخر لوجوبها شرعاً، وهو حصول إجماع الأمة على إقامتها بعد وفاة الرسول ﷺ، واستمرار الاجماع خلال تاريخ الأمة(١٠).

إن وجود الاختلاف بين الفقهاء في مسألة وجوب الإمامة، يدل على عدم اتفاقهم على مبدأ معين حتى بداية القرن الرابع الهجري، وأن مبدأ الاجماع ما زال غير مستقر في المسائل السياسية. إلا أن العنصر البارز في موقف الفقهاء هو رفضهم رأي الشيعة (عقلاً وواجبة على الله)، وبعض الخوارج (غير واجبة)، والمعتزلة (غير واجبة، واجبة عقلاً على الإنسان: مصلحة دنيوية). وذلك حرصاً على تجنب احتمال الوقوع في إقرار مبدأ عدم ضرورتها، والإقرار بجواز وجود إمامين إذا استوجبت الظروف. ومع ذلك بقي النقاش محصوراً، نتيجة توجه الأغلبية إلى القول بوجوبها شرعاً.

ولم يتحدد رأي الفقهاء إلا في القرن الرابع الهجري عند الأشعري والماتريدي، وإن كان قد ظهر عند المعتزلة قبل ذلك. فقد رأى الأشعري وجوبها بالسمع «وقال أبو الحسن: إن الإمامة

(٧) وهذا القول يذكر عن الجاحظ والكعْبي، انظر ابن حجر الهيتمي، الصواعق ١٦، الرازي، محصل ٢٤٠، ابن أبي الحديد، شرح ٣٨/٢، البغدادي، أصول ٢٧٢، الإيجي، مواقف ٣٩٥ يذكر بأن الجاحظ يراها واجبة عقلاً وسمعاً، وانظر عن رأي الجاحظ في ذلك وهو يدل على أنها واجبة شرعاً (سمعاً) الجوابات ٤/ ٢٨٥ وما بعدها، ويذكر ابن المرتضى أن بعض الحشوية كانوا يرونها غير واجبة شرعاً، انظر ابن المرتضى، القلائد ١٤١.

(٨) انظر الناشىء، مسائل ٤٩، ٥٩-٦٠، الأشعري، مقالات ٤٦٠، البغدادي، أصول ٢٧١-٢٧٢.

(٩) انظر الرازي، محصل ٢٤٠، ابن أبي الحديد، شرح ٣٠٨/٢، الناشىء، مسائل ٤٩، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٣١٨، الشهرستاني، الملل ١/ ١٦٠، ابن حجر الهيتمي، الصواعق ١٦.

(١٠) انظر الرازي، محصل ٢٤٠، ابن حجر الهيتمي، الصواعق ١٦، ابن أبي الحديد، شرح ٣٠٨/٢، البغدادي، أصول ٢٧٢، الناشىء، مسائل ٤٩، ابن المرتضى، القلائد ١٤١، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٣١٨، الشهرستاني، الملل ١/ ١٦٠، النوبختي، فرق ٧-٨، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١، ابن أبي عاصم، السنة ٥٠٣/٢-٥٠٤، الفراء، الأحكام ١٩، الماوردي، الأحكام ٥، أحمد بن حنبل، المسند ١٣٣/١٠-١٣٤.

شريعة من الشرائع يعلم جواز ورود التعبير بها بالعقل ويعلم وجوبها بالسمع»(١١). ووضح الماتريدي بأنها واجبة «قلنا يجب، لاتفاق الصحابة عليه بعد وفاة النبي ﷺ، وإنما اختلفوا في التعيين»(١٢). ورغم أن الأشعري والماتريدي لم يأتيا بجديد، إلا أن دورهما كان في جمع أدلة الفقهاء وتحديدها وصياغتها كمبدأ محدد، يبين وجهة نظرهم في المسألة.

ويظهر أن تجربة الأمة العملية في الخلافة هي التي انعكست على الفكر السياسي رغم اتخاذها أشكالاً متباينة عند الاتجاهات المختلفة، وذلك لاختلاف وجهات نظر ممثلي الاتجاهات ودوافعهم. كما أن الصراع الفكري والمذهبي أثّر سلبياً في إمكانية إيجاد قاعدة واسعة تلتقي عليها هذه الاتجاهات لتعطي المسألة أبعادها الممكنة، وليشارك كل اتجاه في صياغتها. وبدلاً من ذلك عادت الاتجاهات الفكرية إلى استخدام الأدلة بكثير من التعسف، من أجل مقارعة أدلة المعارضين، وألبست أفكارها صبغة عقائدية ـ فقهية ما لبثت أن شكلت عقائد راسخة لا تقبل النقاش. وهذا ما أدى إلى جمود في نقاش المسألة عبر تاريخ الفكر السياسي الإسلامي(١٣).

وأثيرت مسألة أخرى في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي لم تناقش بتوسع في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، وهي طريقة تعيين أو نصب الإمام، هل هي بالنص أم بالاختيار. لقد أثارت الفرق الشيعية كالإمامية والاسماعيلية وبعض فرق الزيدية أن الإمامة تثبت بالنص لعلي وأولاده، وأن الإمام ينص على من بعده دون أن يكون للأمة حق في اختياره. واستمر النص عند الإمامية إلى الإمام الثاني عشر (المهدي) من أحفاد الحسين، وانقطع عند بعض فرق الإسماعيلية عند السابع، واستمر لدى بعضها الآخر. وانقطع النص بعد الحسين عند الزيدية وأصبحت الإمامة في أولاد الحسن والحسين دون تحديد للفرع أو الشخص(١٤). وواضح أن التأكيد على النص لم يقتصر على تعيين الإمام فحسب، بل له مدلولات سياسية وفكرية تشمل واجبات الإمام وصلاحياته. فالإمام عند الشيعة مركز الفكر السياسي، ومحور المجتمع. وهذا ما أثار قلق

---

(١١) انظر البغدادي، أصول ٢٧٢.

(١٢) انظر الماتريدي، رسالة ٢١.

(١٣) انظر البغدادي، أصول ٢٧٢، الماوردي، الأحكام ٥، الغزالي، الاقتصاد ١٤٧، الرازي، محصل ٢٤٠، ابن المرتضى، القلائد ١٤١، رشيد رضا، الخلافة ١٨.

(١٤) انظر عن فكرة النص عند فرق الشيعة الكليني، أصول الكافي ١/١٦٨ وما بعدها، الأشعري، مقالات ١٦-١٧، ٦٤، ابن المرتضى، الملل والنحل ٤٦-٤٧ ابن المرتضى، المنية ٨٩ وما بعدها، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام ١/١٤ وما بعدها، الناشىء، مسائل ٤٢، النوبختي، فرق ٥١-٥٢، الملطي، التنبيه ٢٥، ٣٤، البغدادي، أصول ٢٧٥-٢٧٦، البغدادي، الفرق ٢٢-٢٣، الشهرستاني، الملل ١/٢٩، ١٤٦-١٤٧، ١٥٤-١٥٥، ١٦٢، الشهرستاني، نهاية الإقدام ٤٨٧، المقدسي، الرد ٧٢، الإسفرايني، التبصير ٢٧-٣٠، الرازي، محصل ٢٤٦. الطوسي، تلخيص ٢٤٧.

الفقهاء والمعتزلة، وأفضى بهم إلى التأكيد على مفهوم الاختيار وتوضيحه، والدفاع عنه. وقد يكون لبروز دول شيعية (كالفاطميين والبويهيين) بعد منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، أثر في ازدياد تأكيد الفقهاء على مبدأ الاختيار، حرصاً على حماية الخلافة من الخطر.

إن مسألة الاختيار كانت محور صراع قوي في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وبدرجة أقل في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. ولكن الصراع لم يكن بين الاتجاهات الفكرية (نصيّه وغير نصيّه) مثلما أصبح في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي وإنما كان بالدرجة الأولى بين الاتجاه الإسلامي وبين الخلافة الأموية، ثم بين الأحزاب المعارضة وبين الخلافة العباسية. كما كان أداة لمعارضة اتجاه الخلافة نحو الاستبداد. إلا أن ازدياد التأكيد على النص من قبل الشيعة، وتوسعهم، وبروز إمارات شيعية، وحرص الفقهاء على الدفاع عن الخلافة العباسية وإثبات شرعيتها، حوّل الصراع إلى مقاومة فكرية للشيعة. وترسخ هذا الصراع كلما ضعفت الخلافة العباسية وازداد خطر الإمامة، وعلى أن الأمة اجتمعت بعد وفاته على تولية أبي بكر. وأكدوا بأن الإمامة تثبت بالاختيار دون نص، وأخذت هذه المحاولات حيزاً كبيراً من جهود الفقهاء في كتب الحديث والفقه والكلام[15].

ومن ناحية أخرى قامت المعتزلة بدورها في الدفاع عن مبدأ الاختيار، وأوضحت ضرورته وشرعيته بالاستناد إلى الأسلوب الكلامي، وقاومت فكرة النص، وحاولت أن ترد على أدلة الشيعة، ووظفت السوابق التاريخية في إثبات هذا المبدأ. وقد ساعدتها على ذلك علاقتها بالخلافة العباسية خلال فترة المحنة، إذ ظهرت مؤلفات عديدة تعالج هذه المسألة كالتي ألفها الجاحظ، ومنها كتابه «العثمانية» الذي يدافع فيه عن خلافة أبي بكر وخلفائه، وعن شرعية خلافتهم، ويبرهن على أن الرسول ﷺ لم يوص لا لعلي ولا لغيره في شأن الإمامة. ويناقش أدلة الشيعة ويرد عليها، ويؤكد

(١٥) أحمد بن حنبل، المسند ٥/٦٨، ١٢١، ٢/٢٤٢، أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧ وما بعدها ٢٢٠-٢٢٣ «قال (علي) والله ما عهد إليّ رسول الله ﷺ عهده إلا شيئاً عهده إلى الناس ولكن الناس وقعوا على عثمان فقتلوه ثم إ ني رأيت أني أحقهم بهذا الأمر فوثبت عليه الله أعلم أصبنا أو أخطأنا»، خطب علي فقال: «إن النبي ﷺ لم يعهد إلينا في الإمارة شيئاً وإنما هو رأي رأيناه». وانظر البخاري، الصحيح ٥/٨، ٢٢، ٦/١٥، ٨/١٢٠، ٩/١٠٠ وما بعدها، مسلم، الصحيح ٦/٤ وما بعدها. الترمذي، سنن ٩/٧٠، أبو داود، سنن ٣/١٣٣، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، النسائي، سنن ٢/٧٤-٧٥، ابن هشام، السيرة ٢/٦٥٦-٦٦٠، ٦٥٣-٦٥٤. ابن سعد، طبقات ٢/٢-٢٣، ٣٨-٣٩، ٤٩-٥٠، ٥٧، الأشعري، اللمع ١٣٣-١٣٦، الأشعري، الإبانة ٢٨، ٢٥١ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، الفراء، المعتمد ١٩٦، ٢٠٠، ابن تيمية، مجموع ٣٥/٤٨، البغدادي، أصول ٢٧٩، النوبختي، فرق ٧-٨، النعمان بن محمد، دعائم ١/٣٨-٣٩، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ١٦١.

على مبدأ الاختيار، وذلك يتماشى مع آراء المعتزلة في مبدأ الاختيار[١٦].

ومع ذلك، يظهر أن جماعة من فقهاء أهل السنة والمعتزلة ترى أن الرسول ﷺ نص على إمامة أبي بكر. ويبدو أن دعم الشيعة آراءها بالنصوص، وبرواية الحديث عن الرسول ﷺ، رغبة أهل السنة في ترسيخ شرعية خلافة الخلفاء الراشدين، كانت من أسباب توجههم إلى هذا القول. فحاول قسم من المحدثين والفقهاء رواية أحاديث عن الرسول ﷺ تدل على أنه أشار إلى خلافة أبي بكر وأخبر بوقوعها، وأنه أبدى رغبته في توليته الخلافة، وإن لم يظهر ذلك واضحاً في سلوكه مثل إصراره على إمامة أبي بكر في الصلاة في مرضه الأخير، وقوله في أبي بكر: «لو كنت مستخلفاً لاستخلفت أبا بكر»، وقوله: «اقتدوا بالذين بعدي أبي بكر وعمر»[١٧]. واتجه قسم من المعتزلة إلى القول بأن الرسول ﷺ نص على صفات الإمام، ولم ينص على اسمه ونسبه. ويقول النوبختي عن ذلك: «وهذا قول أحدثوه قريباً»[١٨]. ويبدو أن علاقة المعتزلة بالزيدية كانت من أسباب توجه قسم

---

(١٦) يقول الجاحظ (العثمانية ٢٧٣، ٢٧٥): «وقد نفضنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد في آية تنص على إمامة، ولا إنها إذ لم تنص كانت دالة عند النظر والتفكير ولا إنها إذ لم تدل بالنظر والتفكير وكان ظاهر لفظها غير ذلك على ما قلتم كان أصحاب التأويل والتفسير مطبقين على أن الله أراد بها إمامة فلان (. . .) وقد تعلمون أن الأمة كلها مع اختلاف أهوائها ونحلها لا تعرف مما تدعون من أمر النص والوصية قليلاً، وإنما هذه دعوى مقصورة فيكم لا يعرفها سواكم» وفي ٢٤٨: «والعجب لهذه الأمة كيف اختلفت في رجلين أحدهما خير خلق الله والآخر شر خلق الله وكيف اختلفت في رجلين أحدهما لم يزل مؤمناً والآخر لم يزل كافراً ثم كان المقدم الخسيس الكافر على الرفيع المسلم وهم أصحاب القرآن وخاصة الرسول من الصحابة والبدريين والأنصار والمهاجرين وهم الذين قال فيهم التابعون خير هذه الأمة أصحاب محمد ﷺ ابتلوا فصبروا وأنعم عليهم فشكروا». وانظر عن رأي المعتزلة في الاختيار الجاحظ، العثمانية ٣ وما بعدها، الجاحظ، رسالة في الحكمين ٤٢٣-٤٢٤، الخياط، الانتصار ١٦٥، ١٩٦-١٩٨، ٢٣٠-٢٣١، النوبختي، فرق ٨، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٨١، ١٢٠-١٢١، ١٧٦-١٧٧، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٣، ٢٥٢-٢٥٣، ٨١٣، الشهرستاني، الملل ٤٦/١، ٨٤، المسعودي، مروج ٢٣٦/٣، ابن أبي الحديد، شرح ٧/١، الناشىء، مسائل ٤٩، الأشعري، مقالات ٤٥٥-٤٥٦، ٤٦٣، ابن المرتضى، القلائد ١٤١، البغدادي، أصول ٢٧٩.

(١٧) النوبختي، فرق ٨: «وكذلك قالت جماعة من أهل الحديث هربت حين عضها حجاج الإمامية ولجأت إلى أن النبي ﷺ نص على أبي بكر بأمره إياه الصلاة وتركت مذهب أسلافها في أن المسلمين قالوا بعد وفاة الرسول ﷺ رضينا لدنيانا بإمام رضيه رسول الله ﷺ لديننا». وانظر عن رأي المحدثين والفقهاء ابن أبي عاصم، السنة ٥٤٦/٢ وما بعدها، الفراء، المعتمد ١٩٦، ٢٠٠، ابن تيمية، مجموع ٤٨/٣٥، ابن سعد، طبقات ٢/٢-١٧-٢٣-٢٦، ٩٨-١٠٠، ابن هشام، السيرة ٦٤٩/٢-٦٥٠، ٦٥٢، الأشعري، مقالات ٤٥٥-٤٥٦، الأشعري، الإبانة ٢٥١ وما بعدها، البخاري، الصحيح ١٧٢/١ وما بعدها، ٥/٢.

(١٨) توفي النوبختي ما بين عام ٣٠٠-٣١٠هـ، فرق ٨.

من المعتزلة إلى هذا القول[19].

إلا أن فكرة النص بين الفقهاء والمعتزلة لم تتمكن من الانتشار، ولم تصبح مبدأ يعتمد عليه في التعبير عن الأفكار. وذلك لتأكيد التيار الرئيسي بين الفقهاء والمعتزلة على مبدأ الاختيار، وعلى عدم وجود النص. وبقيت الآراء في النص محدودة عند الفقهاء في الكتب تستعمل أحياناً للرد على الشيعة. ولكنها فقدت حتى قيمتها الجدلية نتيجة لوضوح الرؤية السياسية، بل أصبحت عبئاً على الفقهاء، بعد رسوخ فكرة الاختيار بينهم وبين المعتزلة، واستوجبت النصوص المتصلة بالموضوع تأويلاً مستمراً ممن درس الموضوع[20].

واستقر مبدأ الاختيار بين الفقهاء والمعتزلة كمبدأ أساسي عام. على أن مضمون الفكرة وأبعادها اتضحت وتحددت نتيجة تطور الأفكار السنية التي تبلورت منذ بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ونتيجة لضرورة الدفاع عن الخلافة في تطورها التاريخي، وحمايتها من الأخطار في حاضرها، وتوضيح أسسها الشرعية لمعارضيها، وحرص الفقهاء على وحدة الجماعة وتجنب الفتنة.

وعبر كل من المعتزلة والفقهاء عن آرائهم بأساليبهم الخاصة في رسائل كلامية، أو في كتب الفقه والحديث، بطرح الفكرة مباشرة وبصورة محددة (المعتزلة)، أو بإيراد نماذج من السوابق التاريخية ـ لا سيما من فترة الخلفاء الراشدين ـ والتأكيد عليها (الفقهاء). لذا فإن الغموض الذي يشاهد في أفكار الفقهاء في ميادين عديدة في الفكر السياسي، والوضوح النسبي الذي نراه عند المعتزلة يرجع إلى اختلاف أسلوب المعتزلة عن الفقهاء، وإلى الهدف المتوخى من طرح الآراء، لا لعدم اهتمام الفقهاء بالفكر السياسي. وبدخول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وظهور الأشعري بدأ الغموض الذي يشاهد في أفكار الفقهاء في ميادين عديدة في الفكر السياسي، والوضوح النسبي الذي نراه عند المعتزلة يرجع إلى اختلاف أسلوب المعتزلة عن الفقهاء، وإلى الهدف المتوخى من طرح الآراء، لا لعدم اهتمام الفقهاء بالفكر السياسي. وبدخول القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وظهور الأشعري بدأ الغموض يزول عن أفكار الفقهاء نتيجة تطور

---

(19) انظر عن ذلك يحيى بن الحسين، معرفة الله من العدل والتوحيد ٢/ ٧٤ وما بعدها، وهو زيدي معتزلي وانظر لروايات تذكر أن النظام كان يرى النص، الكرماني، الفرق ١٧، الشهرستاني، الملل ١/ ٥٧. وانظر عن قول ابن الراوندي عن الأسواري الخياط، الانتصار ١٥٥.

(20) انظر الفراء، المعتمد ١٩٦، ٢٠٠، ابن تيمية، مجموع ٣٥/ ٤٨.

(21) انظر أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٩، البخاري، الصحيح ٥/ ٨، ٢٢، ٢١٠، ٩/ ١٠٠ـ١٠١، مسلم، الصحيح ٦/ ٤ـ٥، الترمذي، سنن ٩/ ٧٠. أبو داود، سنن ٣/ ١٣٣، ابن سعد، طبقات ٢/ ٢ـ٢٣، ٥٥، ابن هشام، السيرة ٢/ ٦٥٣، ٦٥٦ وما بعدها، الأشعري، الإبانة ٢٥٥ وما بعدها، الأشعري، اللمع ١١٣ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١ـ٢٢، النوبختي، فرق ١١. الشهرستاني، الملل ١/ ١٠٣.

الأحداث من جهة، ورسوخ الأسلوب الكلامي بين الفقهاء إثر تفاعل المعتزلة والفقهاء من جهة أخرى

ويمكننا تحديد نمطين في الفكر السياسي في تطبيق مبدأ الاختيار في الفترة التي ندرسها: الاختيار الحر أو الشورى، وولاية العهد أو الاستخلاف. ورغم ما يبدو بينهما من تعارض، فإن هذا التوجه يوضح لنا كيفية تطور الفكر السياسي متفاعلاً بواقع الخلافة، وبالفرق المعارضة للفقهاء.

لقد رأى فقهاء أهل السنة أن النمط الذي اختير فيه أبو بكر هو من أنماط الاختيار الحر، وأنه يتمثل في عدم وجود عهد من قبل، واتفاق العدول على توليته، ثم البيعة له والرضى به من الجماعة والأمة. وهذا ينطبق على اختيار علي أيضاً، حيث عقد بعض الصحابة له، ووافق الآخرون حين البيعة. ووضع الفقهاء شكلاً آخر للاختيار الحر مستنبطاً من السوابق التاريخية، وهو النمط الذي اختير فيه عثمان، حيث يولي الإمام مهمة الاختيار إلى عدة أشخاص (ستة) بارزين، عدول، يستحق كل واحد منهم الإمامة ليولوا أحدهم ويرضى به الآخرون ويبايعون له[٢١].

وقد وافق معظم المعتزلة على ذلك، وأما المعترضون منهم فيرون بأن الخلافة لا تنعقد إلا بإجماع الأمة، وأنها تسقط أيام الفتنة والاختلاف ولا تنعقد. ويشيرون إلى خلافة علي بأنها انعقدت أيام الفتنة، وأن أهل الشام لم يرضوا بها وبهذا الاتجاه يعترف الأصم بإمامة معاوية لأن الأمة اجتمعت عليه بعد مقتل علي، ولا يعترف بإمامة علي لعدم اجتماع الأمة عليه[٢٢]. ولم يكن مفهوم الاجماع أو الاجتماع يعني اشتراك الأمة في عملية الاختيار والعقد والبيعة وإنما يعني رضاها بمن عقدت له الخلافة وانقيادها له. وهذا هو ما حدث في اختيار أبي بكر وعثمان[٢٣]. ويظهر أن السوابق التاريخية نفسها تمثلت بشكل مختلف في الفكر السياسي لدى المعتزلة والفقهاء. فالمشاكل التي حدثت في خلافة علي دفعت بعض المعتزلة إلى القول بعدم انعقاد الخلافة أيام الفتنة، بينما أكد الفقهاء على شرعيتها وثبوتها خوفاً من إبطال الأحكام الشرعية والمعاملات.

وحاول الجاحظ وضع اطار للانتخاب، وقرر ثلاث طرق لذلك: اتفاق الأمة على رجل معروف بارز لا يكون في فضله وعلمه خلاف، وهذا يولى دون انتخاب؛ أو اختيار شورى تمثل «اتجاهات الخاصة» في المجتمع تختار رجلاً من بينها مثل ما حدث في اختيار عثمان؛ أو اختيار الناس دون شورى وضعت من قبل[٢٤]. ويضيف أبو علي الجبائي نظرته إلى ما أورد الجاحظ تستدعيها

---

(٢٢) وهذا يقال عن الفوطي والأصم انظر الناشىء، مسائل ٥٥، ٥٩-٦٠، البغدادي، أصول ٢٧١-٢٧٢، ٢٨٧، البغدادي، الفرق ١٢٠، الشهرستاني، الملل ١/٣١، ٧٢-٧٣، الشهرستاني، نهاية الإقدام ٤٨٢-٤٨٣، الكرماني، الفرق ٢٢، الأشعري، مقالات ٤٥٥-٤٥٦. الإيجي، مواقف ٤١٧.

(٢٣) ويظهر أن هذا الرأي هو خلاف ما قاله البغدادي عن الأصم بأنه يطعن في خلافة عثمان«لأن إمامته كانت بعهد بعض أهل الشورى له وهو عبد الرحمن بن عوف» أصول ٢٨٧.

(٢٤) انظر الجاحظ، العثمانية ٢٧٠، الجاحظ، رسالة في الحكمين ٤٢٣-٤٢٤.

الضرورات والظروف القاهرة، مثل «أن يموت الإمام وقد انصرف على المسلمين عدو، أو انفتق عليهم فتق يخافون منه على الدين، ويخشون إن توقفوا على طلب الإمام وعلى الاجتماع للمشاورة الفتنة العظيمة، ويحضرهم من يصلح لذلك، ولا يعلمون في الأمة من هو أفضل منه أم لا، فعليهم إذا خافوا التوقف عن بيعته والتشاغل والتفتيش والنظر الفتنة على الدين وغلبة العدو أن يبادروا إلى بيعته»، فإن بايعه واحد (من أهل السير والمعرفة) تثبت إمامته ويجب على الناس مبايعته[25]. ولعله يشير بذلك إلى خلافة علي، أو إلى الوضع المتدهور بعد منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي.

ويلاحظ أن السوابق التاريخية، لا سيما التي حدثت منها في فترة الراشدين، هي التي حددت الاطار العام لمبدأ الاختيار الحر، واستمرت فترة الراشدين في كونها المثال الذي تجسدت فيه المبادىء السياسية كما رآها الفقهاء. إلا أن عدم اهتمام الفقهاء بالظروف التي تم الاختيار فيها، وتطور الخلافة في الفترات التالية مستقلة عن فكر الفقهاء وتوجيههم أدى في النهاية إلى جمود فكرة الاختيار لدى الفقهاء، وإلى اقتصارها على ما جرى في فترة الراشدين رغم اختلافه من خليفة لآخر. فلم تتمكن الفكرة من اتخاذ صيغة محددة وعملية، يمكن تطبيقها في واقع الخلافة الذي لم تشبه ظروفه ظروف فترة الراشدين. وتحول مبدأ الاختيار تدريجياً إلى معارضة فكرية لمبدأ النص عند الشيعة، وإلى غطاء شرعي لعملية تعيين الخليفة في واقع الأمر.

إن عدم ظهور مبدأ الاختيار في واقع الخلافة إلا لفترة قصيرة، ورغبة الفقهاء في إثبات شرعية الخلافة في تاريخها وواقعها، توصلنا إلى مبدأ ولاية العهد، وهو الطريق الثاني من طرق الوصول إلى الحكم. لقد بدأ الرضى بهذا المبدأ منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي في العصر الأموي. إلا أن وضوحه واتخاذه صورته الفقهية والشرعية، ووروده في كتب الحديث والفقه كأحد الطرق الشرعية الممكنة في تعيين الإمام، استغرق زمناً حتى استقر في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وأقر بشكل قطعي في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين.

واتجه الفقهاء إلى ذكر استخلاف أبي بكر وعمر، وأكدوا عليه بأنه أحد الأساليب الشرعية في تعيين الخليفة، ووضعت في كتب الحديث أبواب مثل «باب الخليفة يستخلف»[26]. وشكلت

---

(٢٥) انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٥٥٣-٥٥٤، ٥٥٦-٥٥٧، الفراء، المعتمد ٢٢٣.

(٢٦) انظر عن ذلك أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٩، البخاري، الصحيح ٩/١٠٠-١٠١، الترمذي، سنن ٩/٧٠، مسلم، الصحيح ٦/٤-٥، أبو داود، سنن ٣/١٣٣، الأشعري، مقالات ٤٥٥-٤٥٦، ٤٦٣، الأشعري، الإبانة ٢٥٦، الأشعري، اللمع ١٣٤، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، البغدادي، أصول ٢٨٥.

تجربة عمر الاطار الفقهي الذي طبق على خلافة الأمويين والعباسيين حتى في الفترات التي كان مبدأ ولاية العهد فيها شبيهاً بالوراثة بأشكالها المختلفة (تولية العهد لأكثر من واحد، وتنحية الخليفة ولاة العهد الآخرين ليولي من أراد). لكنهم في الوقت نفسه أبوا أن يضعوا في كتبهم ـ حتى منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي ـ ما يتجاوز إقرارهم بالمبدأ العام الذي أحدثه أبو بكر. ويدل ذلك على عدم اقتناع الفقهاء ـ نظرياً ـ بالأساليب المتبعة في ولاية العهد. إن لتأكيد الفقهاء على المبدأ العام (جواز الاستخلاف) أسباباً عملية تتعلق بوضع الخلافة المتدهور منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي نتيجة لتسلط الجند عليها، ونصبهم وعزلهم الخلفاء حسب رغباتهم. وبدا للفقهاء أن تأكيدهم على ولاية العهد يمكن أن يحد من انحدار الخلافة ومن تصرفات الجند الذين لم يبقوا لولاية العهد قيمة حقيقية. وهذا ما يفسر لنا التباين بين موقف الفقهاء العملي من الخلافة وبين عدم وجود أفكار واضحة وقطعية في مؤلفاتهم بشأن ولاية العهد. فقد دافع الفقهاء عن الخلافة في المواقف العملية مهما ابتعدت عن مثلهم، لكنهم أبوا ـ في الوقت نفسه ـ أن يكون الظاهر المغاير للمثل عنصراً من عناصر فكرهم السياسي. إلا أن وجهة التطور في الخلافة كانت عكس ما توخاه الفقهاء، فقد استمرت الخلافة في تطورها حسب القوى المؤثرة عليها دون أن يكون لجهود الفقهاء تأثير يذكر على سيرها، ووجد الفقهاء أنفسهم مضطرين لتقديم مزيد من التنازل، من أجل تغطية الفجوة بين واقعها وبين مثلهم. وأقر الفقهاء في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي أنماط ولاية العهد المتّبعة خلال تاريخ الخلافة التي أبى فقهاء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي إيرادها في مؤلفاتهم[٢٧].

وقامت المعتزلة من ناحية أخرى بتوضيح آرائها حول الموضوع، فقد أقرت بشكل عام بخلافة أبي بكر وعمر، لوقوع الاجماع على انعقاد الخلافة لعمر[٢٨]، مما يشير إلى قبولهم مبدأ الاستخلاف كأحد أنماط تعيين الخليفة. ورضوا بخلافة عمر بن عبد العزيز لرضى أهل الحل والعقد به، وللعهد المتقدم من سليمان[٢٩]. ونعرف أن معظم المعتزلة لم يعترضوا على تولية المعتصم والواثق والمتوكل الذين جاؤوا بالعهد المتقدم من الإمام، وهذا يدل على تأثرها بالواقع رغم تعارضه مع المثل. ولم يلاحظ هذا الانحدار الذي أصاب المعتزلة لسببين: عدم استمرار علاقة المعتزلة بالخلافة كما هو الحال عند الفقهاء، وعدم رسوخ مبدأ الاجماع في إقرار استمرار الخلافة في تاريخها. وبقيت المعتزلة ـ نتيجة لذلك ـ في الفترة التي سبقت المحنة والفترة التي

---

(٢٧) انظر الماوردي، الأحكام ١١ وما بعدها، الفراء، الأحكام ٢٥ وما بعدها.

(٢٨) انظر الخياط، الانتصار، ١٦٥، ابن المرتضى، القلائد ١٤٤، ابن أبي الحديد، شرح ١/٧، الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥، ٤١، ابن المرتضى، طبقات ٤٨، ٨٦، الجاحظ، العثمانية ٣، ٥، ١٧، ١٤٩، ١٨٦، ٢٧٣، الناشيء، مسائل ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٩.

(٢٩) ابن المرتضى، طبقات ١٢١.

تلتها غير معنية ـ بشكل كبير ـ بإثبات شرعية الخلافة ودعمها وحمايتها، أو بحل مشاكلها العملية خلال تطورها. لذا كانت أفكارها المطروحة ـ نظرية وغير عملية ـ تستخدم في غالب الأحيان أداة لمعارضة الفرق والخلافة العباسية نفسها. وهذا ما ضلل بعض الدارسين في تقييم أفكار المعتزلة ومواقفها[٣٠]. وحين توجه المأمون إلى دعم آراء المعتزلة وتبنى أفكارهم في مجالات عديدة، وقربهم، ظهر نمط تفكيرهم السياسي بشكل واضح، فلم يجدوا بداً من الدفاع عن الخلافة في وجه معارضيها، ومن دعمها وحمايتها بالرغم من عدم تغير الخلافة في الأساس، وعدم اختلافها عن الفترة التي سبقت أو تلت فترة المحنة.

ويرى أبو هاشم الجبائي وأكثرية المعتزلة جواز نص الإمام على خلفه[٣١]، ويشترط الأصم رضى أهل الحل والعقد، وهو رأي أبي علي الجبائي أيضاً[٣٢]. واعترض الجاحظ وأبو هاشم الجبائي على رأي الشيعة في خلافة أبي بكر بأنها كانت غير شرعية، وحين استشهد الشيعة على ذلك بموقف سلمان، قال الجاحظ: «وسلمان رجل فارسي، وهذا كان شاهد كسرى، وتوهم أن حكم الكتاب والسُنة كحكم تدبير السر والقائمين في الملك، فإنما تكلم على عادته وتربيته»[٣٣] تأكيداً على مبدأ الشورى الإسلامي. إلا أن ما قاله الجاحظ لا يعدو كونه معارضه فكرية للشيعة. ووجد الجاحظ نفسه مضطراً إلى الدفاع عن العباسيين إذ يقول: «فإن كان سلمان إلى هذا ذهب وإياه عنى فإنما قوله حجة للعباسية لا للعلوية»[٣٤]. ويتضح أثر الواقع على فكره السياسي حين ننتقل من المثل إلى الواقع، فلم يجد الجاحظ مخرجاً إذا أراد الدفاع عن الخلافة إلا أن يتقبل ولاية العهد كطريق لتعيين الخليفة، فيقول متحدثاً عن تولية معاوية ابنه يزيد «وما بأس ببيعة الإبن إذا كان لذلك مستحقاً»[٣٥]. فالمشكلة في نظر الجاحظ ليست في المبدأ ذاته، بل في طريقة استخدامه. وهذا دعم واضح للعباسيين، إذ يتكلم الجاحظ وهو يعيش في فترة توطد علاقة المعتزلة بالخلافة العباسية، وفي صراعاتها الفكرية والسياسية.

---

(٣٠) انظر عن الآراء المختلفة حول موقف وآراء المعتزلة المراجع المذكورة في القسم الأول من الفصل الثاني، هامش رقم ٣٦.

(٣١) ابن المرتضى، القلائد ١٤٢، البغدادي، أصول ٢٨٥.

(٣٢) انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٢٥٢، ٢٥٦، ابن المرتضى، القلائد ١٤٢، ويشترط الجبائي ألا يقل عددهم عن أربعة انظر الفراء، المعتمد ٢٢٥.

(٣٣) الجاحظ، العثمانية ١٨٦ـ١٨٧.

(٣٤) انظر الجاحظ، العثمانية ١٨٦ـ١٨٧، عبد الجبار، المغني٢٠/١ـ٢٩١، يقول أبو هاشم الجبائي: «لأن عادة الفرس في الملك أن لا تزيله عن البيت والأقرب فالأقرب».

(٣٥) انظر الجاحظ، رسالة في الحكمين ٤٥٠.

ويبدو أن التطور العملي للخلافة كان مصدر تأثير على تفكير المعتزلة السياسي. إن تاريخ الخلافة ـ بنظر المعتزلة ـ ينقسم إلى فترتين: المثالية والنموذجية (فترة الراشدين)، وغير المثالية. وقد انعكست الفترة النموذجية ـ على علاتها ـ على فكر المعتزلة السياسي، بتفاصيلها المرتبطة بظروفها العامة، بينما أهملت الفترة الثانية، لأنها لا تمثل المفاهيم الإسلامية. غير أن المشكلة بدأت حين أقامت الخلافة العباسية علاقاتها بالمعتزلة، وهي تتطور في سيرها الطبيعي، بدافع من القوى التي كونت بنيتها، وهي امتداد لمراحل تطورها السابق. فلم يَكُفّ المعتزلة ـ حينئذٍ ـ تأكيدهم على الفترة المثالية، وأصبحوا تحت ضغوط عملية تدفعهم إلى دعم الخلافة وتبرير أعمالها، فعادوا تحت ضغط الواقع، وسعوا إلى التوفيق بين المثل والواقع، واستعملوا السوابق التاريخية كعنصر توفيق بينهما، ولم يبق تمييز جوهري بين الفترتين المثالية وغير المثالية من حيث مكانتهما في الفكر السياسي، بل أصبحت الفترة المثالية مصدر تبرير للفترات غير المثالية. وهذا ما حدث في إقرار المعتزلة مبدأ ولاية العهد الشبيه بالوراثة في العصر العباسي، استناداً إلى تولية أبي بكر الخلافة لعمر.

ولاحظ الفقهاء ـ من ناحية أخرى ـ أن الوصول إلى الحكم كان في كثير من الأحيان باستعمال القوة ابتداء من انتقال الخلافة إلى الأمويين، واستمر ذلك في الفترات اللاحقة، فوجد الفقهاء أنفسهم مضطرين إلى تفسير هذه الظاهرة، والمدافع عن موقفهم تجاه معارضيهم، وبيان وجهة الشرعية في الخلافة، والتوفيق بين مبادئهم وبين تغيير الخليفة باستعمال القوة.

لقد كان اتجاه الفقهاء منذ أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي نحو قبول الواقع إذا حدث تغيير في الخلافة باستعمال القوة، ويلاحظ ذلك في رأي الشافعي حين يعترف بشرعية المتغلب على الخلافة(٣٦). لقد ذهب الشافعي إلى هذا القول وهو يعاصر فتنة الأمين والمأمون، وهي الحادثة الوحيدة في العصر العباسي الأول التي يمكن أخذها بعين الاعتبار فيما يتعلق بمشكلة التغلب. فالشافعي لم يتحدث عن شيء نظري لم يحدث بل عن فتنة تنتهي بظفر المتغلب، ويستقر أمره بعدها، ويستولي على مقاليد الأمور. فهل هو خليفة شرعي أم لا؟

ولم يعد التغلب مشكلة استثنائية في واقع الخلافة ابتداء من منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، بحيث يمكن للفقهاء تلافيها، بل أصبحت ظاهرة تتكرر نتيجة لتعاظم قوة الجند وتدخلهم في شؤون الخلافة. فاضطر الفقهاء إلى توضيح وجهة نظرهم، ولم يسعهم إلا التوجه نحو تأكيد شرعية خلافة المتغلب، وإلى المناداة بالطاعة له إذا استقر أمره خوفاً من الفتنة وتفكك وحدة الجماعة، وحرصاً على شرعية الأحكام والمعاملات وتطبيقها. ويتضح ذلك في قول أحمد

(٣٦) الرازي، مناقب ١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٤٨، العبادي، طبقات ١٧.

ابن حنبل: «ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماماً عليه براً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين»[٣٧]. ويقول: «تكون الجمعة مع من غلب»، ويفسر الفراء قوله: «واحتج بأن ابن عمر صلى بأهل المدينة في زمن الحرة وقال نحن مع من غلب[٣٨]».

واتجه الفقهاء بعد أن ازدادت الاضطرابات في الخلافة منذ منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي إلى إيقاف تدهور الخلافة أو التخفيف من سرعته، وإلى الحد من تصرفات الجند بالحث على كراهية طلب الإمارة والسعي وراءها، إضافة على تأكيدهم على مكانة الخليفة وأهميته بين المسلمين. فوضعوا في كتبهم أبواباً بعنوان «باب ما يكره من الحرص على الإمارة»[٣٩]. وجرى ذلك إضافة إلى تأكيدهم على طاعة من غلب على الأمر واستقر أمره.

إن جهود الفقهاء في إيجاد جوّ فكري وشعور عام لإيقاف تدهور الخلافة لم يؤثر كثيراً على سيرها، استمرت في تدهورها، واضطر الفكر السياسي إلى أن يتبع خطواتها بعد أن فشل في فرض رأيه على سيرها. وقبل الفقهاء في النهاية التغلّب بأنماطه المختلفة، وظهر في الفكر السياسي، ووضعوا له أسساً وقواعد فقهية، ودونوه في كتبهم[٤٠].

وفي الوقت نفسه اتجه قسم من المعتزلة إلى رفض شرعية المتغلب الذي استولى على الخلافة قهراً، واعتبر معظمهم الخلافة الأموية من حكم المتغلب[٤١]. على أنه يبدو أن الضرورات، وعلاقة المعتزلة بالخلافة العباسية في فترة المحنة اضطرتهم إلى قبول مبدأ التغلب. وقد لا يبدو اعترافهم

---

(٣٧) انظر الفراء، الأحكام ٢٠-٢١، ٢٢، ٢٣، الفراء، طبقات ١/٢٤٤، ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ١٧٥، وانظر ابن المرتضى، القلائد ١٤٦.

(٣٨) الفراء، الأحكام ٢٣.

(٣٩) أحمد بن حنبل، المسند ٢٠٢/٧، ١٣٦/١٩، ١٤٢، أبو عبيد، الأموال ١١، الدارمي، سنن ٢/٢٤٠، البخاري، الصحيح ٧٩/٩. أبو داود، سنن ١٣٠/٣، مسلم، الصحيح ٦/٥-٦، النسائي، سنن ١٦٢/٧، ٢٢٥/٨. ويبدو أن هذا التوجه كان قد بدأ في أواخر القرن الثاني الهجري انظر الصنعاني، المصنف ٣٢٠/١١.

(٤٠) انظر الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦، وانظر الفترات اللاحقة الماوردي، الأحكام ٢٣-٢٤، ٣٩ وما بعدها، الفراء، الأحكام ٢٠، ٢٢، ٢٣-٢٤، ٣٧ وما بعدها.

(٤١) انظر الجاحظ، رسالة النابتة ١٠/٢ وما بعدها، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٩٣ وما بعدها، ٢٠/٢-١٤٦-١٤٧، ابن المرتضى، القلائد ١٤٢، ١٤٦. ويعتبر الأصم خلافة علي من هذا النوع: «والإمامة لا تنعقد بالسيف، وإنما قد تعقد لمن تمد إليه الأعناق طوعاً بعد النظر والتشاور ورضى الأمة واجتماع الكلمة» الناشيء، مسائل ٦٠.

بالتغلّب لأول وهلة، لأنهم قلبوا الصورة لتلائم وجهة نظرهم. فقد أطلقوا على الخليفة الذي عُزل اسم المتغلّب، بينما كان الثائر الذي عزله باستعمال القوة هو الإمام الشرعي. ويتضح ذلك في آراء الجاحظ الذي يقول كمقدمة لما يريد توضيحه: «بل نقول إن على الناس إقامة الإمام، نريد الخاصة، ولا نقول أيضاً على الخاصة إقامة الإمام إلا على الإمكان»[٤٢]، ثم يجيب على السؤال التالي: «وما سبب عجز الخاصة وإمكانها؟ من ذلك أن تكون العامة عليها مع جند الباغي المتغلب»[٤٣]. ثم يشير إلى مراحل إقامة الإمام وشروطها أيام المتسلط المتغلب «إذا كان المستحق للإمامة والمستوجب للخلافة معروف الوضع مكشوف الأمر، وكانت التقية عنها (عن الخاصة) زائلة (...) فعليهم إقامته (...) وتقية بعض الخاصة لبعض قد تزول لأسباب كثيرة (...)، وربما كان سبب تكاشفهم ما يعرفون من ضعف جند الباغي عليهم، والمستبد عليهم بأمرهم (...)، والجملة أنهم متى أقرنوا لعدوهم، وأمكنهم منعهم، والرجل المستحق ظاهر لهم معروف عندهم، فعليهم إقامته والدفع عنه»[٤٤].

ولا يتكلم الجاحظ عن آراء نظرية ناتجة عن تصور مجرد، وإنما يتكلم عن سوابق تاريخية كان هو طرفاً في أحداثها. وليس من المستبعد أن تكون فتنة الأمين والمأمون هي السابقة التاريخية القريبة التي عاصرها. فالعامة هي التي دافعت عن الأمين (المُتَغلّب) في بغداد، وقاومت المأمون (الإمام الشرعي)، حتى كتب الجاحظ فيها «رسالة النابتة» رفضاً لها ورداً عليها.

وأكد الجاحظ بدوره مفهوم استعمال القوة في الوصول إلى الحكم، واعترف بالتغلّب رغم حماسه لانتصار الإمام الشرعي، وجر الفكر السياسي إلى منزلق أودى به إلى فراغ مضمونه، وإلى تأكيد أسلوبّ القوة في التغيير.

ويورد أبو علي الجبائي ما يشبه قول الجاحظ: «إذا استولى على مدن الإسلام بعض أئمة الحق، وانتصب لازالة يده بعض المسلمين، واستعد لذلك، وعلم أنه أقدر على القيام بذلك من غيره، ويجد من الأعوان والأنصار ما لا يجد غيره، ويجتمع الناس عليه إذا أقيم إماماً، ومتى عدل عنه تفاقم أمر ذلك المتغلّب، فالواجب إذا صلح للإمامة مبايعته، ومن سبق إلى بيعته صار إماماً، وعلى المسلمين الرضى بذلك»[٤٥]. وهذا يشير إلى وصول المعتزلة في أوائل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إلى إقرار ما كان قد اعترف به الجاحظ (أي القوة) لازالة المتغلب الذي

---

(٤٢) الجاحظ، العثمانية ٢٦١.

(٤٣) ن.م، ٢٦١.

(٤٤) ن.م، ٢٦١ وما بعدها

(٤٥) انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٥، ويذكر الجبائي طريقاً آخر في الوصول إلى الحكم مقتبساً من سوابق تاريخية وهو «إذا مات بعض أئمة الحق وأقام الظالمون، واحداً ليقوم بإمامتهم وهم المسؤولون على بلاد=

هو في الأساس من غُلب عند الفقهاء. وهكذا لم يستطع المعتزلة اختراق الحواجز التي فرضها واقع الخلافة عليهم وتقبلوا الواقع أولاً ثم تراجعوا أمامه، وأدخلوه في فكرهم السياسي. هذا بالرغم من اختلاف اتجاههم عن الفقهاء الذين اتهموا من قبلهم ومن قبل الفرق الأخرى بالتسليم للواقع. وأكد المعتزلة بدورهم صورة الواقع في الفكر السياسي وأزالوا الحواجز المتبقية أمام شرعية القوة في واقع الخلافة.

غير أن الاعتراف بولاية العهد، وقبول التغلب أثر تلقائياً على مفهوم أهل الحل والعقد، ومفهوم البيعة. لقد كان النقاش حول هذه المسائل قد بدأ بدافع من الصراعات الفكرية بين الاتجاهات السياسية المختلفة، وبينها وبين الخلافة الأموية ثم العباسية. ومن ناحية أخرى كان لوضع الخلافة المتدهور ـ بعد منتصف القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي ـ دور يذكر في طبيعة نقاش تلك المسائل السياسية. هذا إضافة إلى دوافع الفقهاء الإسلامية التي كانت محركهم الأساسي في مواقفهم وآرائهم الرئيسية.

وإذا كانت فترة الراشدين فترة تقوم عليها شرعية جل الاتجاهات الفكرية الإسلامية، فإن النقاش حولها يكتسب دوراً حيوياً في ترسيخ قواعد الفرقة أو هدمها. ولذلك كانت الفرق تركز اهتمامها على خلافة الخلفاء الراشدين، وتجري بحثاً دقيقاً حول انتخابهم وشروطه من أجل إثبات خلافتهم أو رفضها. فقد أكدت الشيعة على إخفاء الصحابة النص الذي يدل على إمامة علي وتوليتهم أبا بكر بدلاً عنه، ورفضوا وقوع الاجماع على خلافته. بينما ناقش البعض خلافة عثمان وعلي وحروبه مع طلحة والزبير ثم معاوية، ولم يسع الفقهاء تجنب الدخول في هذا الصراع لأهميته الحيوية.

لقد اتجه فقهاء أهل السنة ـ كما لاحظنا من قبل ـ إلى إثبات وقوع الاجماع على خلافة الخلفاء الراشدين، ووافق على ذلك معظم المعتزلة(٤٦)، واعترض آخرون على اختيار علي بأنه

= الإسلام فعلى الذي أقاموه أن يخلع نفسه إذا صلح للإمامة وأن يجمع علماء المسلمين للمشاروة فإن لم يمكنه ذلك بل لو ذهب يحاول هذا الأمر قبل الظالمون وأقاموا لأنفسهم ظالماً كما يريدون وتمكن من إصلاح أمور الناس وأن يقوم بما يقوم به أئمة العدل فعليه أن يفعل ذلك وعلى المسلمين أن يرضوا به ويتخذوه إماماً كنحو ما كان من عمر بن عبد العزيز لما قام في الناس بالعدل لأنه لم يتمكن من الاعتزال فالذي وجب عليه ما فعله» عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٢٥٥ـ٢٥٦.

(٤٦) انظر عن أهل السنة، أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧، ٢٣٥، ٢٤٣ـ٢٤٤، البخاري، الصحيح ١/١٧٢ـ١٧٣، ٥/٢ وما بعدها، مسلم، الصحيح ٦/٤ـ٥، ٧/١٠٨ وما بعدها، الأشعري، الإبانة ٢٨ـ٢٩، الأشعري، اللمع ١٣٣ـ١٣٦، الأشعري، مقالات ٢٩٤، الماتريدي، شرح ٥، الماتريدي، رسالة ٢١، النسائي، فضائل الصحابة ٣ وما بعدها، وانظر عن المعتزلة الناشىء، مسائل ٥٢ـ٥٤، ٥٦، ٥٩، الجاحظ، العثمانية=

كان بالقوة وليس بالاجماع[47]. وبالرغم من تأكيد الفقهاء على وقوع الاجماع ركزت الاتجاهات الأخرى على نقاط عملية أساسية كخلاف الصحابة عند اختيار أبي بكر، وظروف بيعة علي، وحربه ضد طلحة والزبير ثم معاوية. فكان على الفقهاء أن يبينوا وجه وقوع الاجماع وعدم إخلال الخلافات بوقوعه. وهنا اكتسبت رؤية الفقهاء في خلافات الصحابة ـ التي كانت في طور النضوج التام خلال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ـ أهمية خاصة.

فقد أكد الفقهاء أن خلافات الصحابة وحروبهم لا تنفي وقوع الاجماع، لا لأن الذين حاربوا علياً كانوا فساقاً أو كفاراً، ولكن لأنهم أخطأوا في اجتهادهم. ولا يترتب على الخطأ حكم شرعي، كما لا يكون صاحبه آثماً، فالاجماع لا يسقط بخطأ اجتهادي. وبذلك وفق الفقهاء بين مبدأ الاجماع وبين عدم التبرؤ من الصحابة، عكس ما اتجهت إليه الاتجاهات الأخرى[48].

وهذه النظرة للاجماع لم تمنع النقاش حول أهل الحل والعقد وصفاتهم ما داموا هم الوسطاء الضروريين بين الأمة والإمام، وهم يتولون عملياً اختيار الخليفة. فقد حاول المعتزلة إبداء رأيهم وتوضيحه في المسائل التي تتعلق بأهل الاختيار بشيء من التفصيل والوضوح، بينما تجنب الفقهاء وضع قواعد محددة لها[49]. غير أن موقف الفقهاء لم يكن غير ذي دلالة، كما أنه لم يكن بسبب عدم اهتمامهم بالمسائل السياسية وتفرغهم لدراسة الحديث والفقه، بل إن الحقيقة قد تكون على العكس من ذلك تماماً. فقد أكد الفقهاء على شروط انتخاب الخلفاء الراشدين، وركزوا على الذين عقدوا لهم وبايعوهم، وذكروا صفاتهم الإسلامية، وأكدوا على مركزهم في المجتمع دون أن يحددوا عدداً لهم، ويظهر ذلك بخاصة في رواياتهم عن اختيار أبي بكر وعثمان[50]. وجرى

= ٣، ٥، ١١، ١٤٩، ١٨٦، ٢٧٢، ٢٧٥، ابن أبي الحديد، شرح ١/٧، الشهرستاني، الملل ١/٨٤، ابن المرتضى، طبقات ٤٨، ٨٦.

(٤٧) وهذا قول الأصم انظر الأشعري، مقالات ٤٥٣، البغدادي، أصول ٢٩٢، الناشىء، مسائل ٥٩-٦٠.

(٤٨) انظر القسم الأول من هذا الفصل ١١٢-١١٣.

(٤٩) انظر الجاحظ، العثمانية ٢٤٧، ٢٦١ وما بعدها، عبد الجبار، المغني ١/٢٠-٢٥٢-٢٥٣، ٢٥٦-٢٥٧، ٢٦٢.

(٥٠) انظر البخاري، الصحيح ٥/٨ وما بعدها، ٢٢ وما بعدها، ٨/٢١٠، ٩/١٠٠-١٠١، مسلم، الصحيح ٦/٤-٥، الترمذي، سنن ٩/٧٠، ١٢١، أبو داود، سنن ٢/١٣٣، أحمد بن حنبل، المسند ٥/٦٨، ١٢١، أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٠، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦، وما بعدها، الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦-١٠٧، الأشعري، الإبانة ٢٥١ وما بعدها، الأشعري، اللمع ١٣٣ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، الفراء، طبقات ٢/٢١، ٣٠٥، ابن تيمية، منهاج ١/٣٦٩، الفراء، المعتمد ٢١٣، يقول أحمد بن حنبل «فإن شهد له (للإمام) أهل الحل والعقد من علماء المسلمين وثقافتهم أو أخذ هو ذلك لنفسه ثم رضيه المسلمون جاز له ذلك».

تأكيدهم هذا في ظروف مخالفة لذلك. فقد كان الخليفة يأتي إلى الحكم عن طريق ولاية العهد، أو عن طريق الثورة المسلحة أو عن طريق اتفاق بين القادة والوزراء والكتاب (وذلك منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، دون أن يكون لأهل الاختيار قيمة ودور حقيقي. وكان على الفقهاء في هذه الظروف اختيار إما وضع قواعد محددة لأهل الاختيار ـ لايقاف تدهور الخلافة ـ، وإما أن يكتفوا بذكر الصفات العامة الإسلامية جنباً إلى جنب مع ذكر الطاعة وتجنب الفتنة والالتزام بالجماعة. ولما كان تطور الخلافة العملي يحطم القواعد فور وضعها، فإن الفقهاء لم يترددوا في اختيار الأمر الثاني.

غير أن موقف الفقهاء هذا كان له ثمن، فقد ظهرت فجوة واسعة بين الاطار العام الذي وضعوه بالنسبة لأهل الاختيار وبين الواقع. ومع ذلك أبوا التنازل عن موقفهم لاعتقادهم بأن ما يحدث كان أمراً غير عادي، واستمروا متمسكين بموقفهم طوال القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، حتى اضطروا تحت ضغوط الفرق الأخرى، وبسبب حرصهم على إثبات شرعية الخلافة إلى التنازل عنه، وعبروا الفجوة في النهاية بالتنازل عن مثلهم[٥١].

وقام المعتزلة بتوضيح آرائهم حول أهل الاختيار، في الظروف نفسها التي عبّر فيها الفقهاء عن آرائهم. ويبدو أن الجاحظ كان أول من تحدث بوضوح، إذ بين أن العقد والبيعة من شؤون الخاصة دون العامة[٥٢]. ولم يحدد عدداً للخاصة، وإنما اشترط فيها أن تمثل «اتجاهات الخاصة» في المجتمع. وهذا من أجل منع الاختلاف. واستشهد على آرائه باختيار أبي بكر وعثمان[٥٣].

وحدد أبو علي الجبائي أنماطاً في عقد البيعة، يختلف عدد أهل الاختيار والعقد فيها حسب السوابق التاريخية، فهو يرى إمكان وجود ستة أشخاص يعقد أحدهم لرجل من بينهم ويرضى الآخرون به مثل اختيار عثمان[٥٤]، أو يكون عددهم خمسة أشخاص يُعقد لأحدهم ويرضى الأربعة مثل اختيار أبي بكر[٥٥]. ويذكر نمطاً آخر تعقد الإمامة به من قبل واحد فقط، ويلتزم الآخرون بهذا العقد، وهو أن يكون المعقود له أفضل الأمة وأولاها بالإمامة بصفاته، دون أن تكون تلك الصفات

---

(٥١) انظر البغدادي، أصول ٢٨٠-٢٨١.

(٥٢) الجاحظ، العثمانية ٢٦١ وما بعدها ٢٧٤.

(٥٣) يقول الجاحظ في شورى عمر «ثم إن عمر بعد ذلك جعلها شورى بين ستة وجعل إليهم الخيار وسلم ذلك جميع المسلمين فيهم الزهري والتيمي والهاشمي والأموي والأسدي، على أنها بأن وقعت للأسدي لم يكن منكراً عند الجميع وكذلك الزهري والأموي» العثمانية ٢٤٧.

(٥٤) عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٧، ٢٦٢، وانظر ابن حزم، الفصل ١٦٧/٤-١٦٨.

(٥٥) عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٦، وانظر لرأي أبي هاشم ٢٠/١-٢٥٤.

في غيره، أو أن تكون هناك ضرورة ملحة للعقد كغزو العدو دار الإسلام، أو فتنة يخشى انتشارها وتوسعها، أو لمصحلة ترى في عقدها[٥٦]. أما في حالة نص الإمام على من يراه صالحاً للإمامة، فقد يقتضي ذلك رضى جماعة أهل الحل والعقد في الأساس، إلا إذا أوجبت الضرورة ذلك، فيمكن أن يصير المعقود له إماماً دون أن يحتاج إلى رضى أهل الحل والعقد[٥٧].

ويلاحظ أن السوابق التاريخية ـ رغم اختلافها ـ وجدت صدى في فكر أبي علي الجبائي. وهذا يدل على عدم قدرة المعتزلة على الصمود أمام الواقع، فهو يذكر الأساليب المثالية، ثم يتدرج ـ لمعرفته بأن الخلافة حتى في الفترات التي كان هو مؤيداً لها لم تسر حسب المثل ـ إلى أن يصل للاكتفاء بعقد الواحد، وضرورة التزام الآخرين به. وإذا كانت هذه التنازلات من أجل إبقاء الخلافة على قاعدة إسلامية مشروعة، فإن الخلافة سارت دون أن يظهر عليها أثر يذكر من المفاهيم الإسلامية نتيجة لعدم قيام النظم التي تكوّن الخلافة على أسس إسلامية، ولعدم وجود مؤسسات تجسد المفاهيم الإسلامية، وتجبر الخلافة على السير حسبها. وأدى ذلك الوضع في النهاية إلى اضطراب الفكر السياسي في المسائل التي تتعلق بأهل الاختيار. ويظهر هذا في سرد الأشعري للآراء المختلفة حول عدد أهل الحل والعقد: «فقال قائلون تنعقد برجل واحد من أهل العلم والمعرفة والستر، وقال قائلون لا تنعقد الإمامة بأقل من رجلين، وقال قائلون لا تنعقد بأقل من أربعة يعقدونها، وقال قائلون لا تنعقد إلا بجماعة لا يجوز عليهم أن يتواطأوا على الكذب وتلحقهم الظنة»[٥٨].

ولم يكن الأشعري مثالياً لدرجة أن يؤكد على المثل في واقع يعرف عدم سيره حسبها، فقد اختار هو إقرار الواقع في الفكر السياسي، واتجه إلى السير وراء خطواته: «تنعقد (الإمامة) لمن يصلح لها بعقد رجل واحد من أهل الاجتهاد والورع، إذا عهدها لمن يصلح لها، فإذا فعل ذلك وجب على الباقين طاعته»[٥٩].

ويفهم في وسط هذه الظروف سبب تجنب الفقهاء وضع صفات محددة لأهل الاختيار، واكتفائهم بتأكيد المفاهيم الإسلامية مثل العدالة والصلاح والفضل والدين والعلم في ثنايا رواياتهم

---

(٥٦) عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٢٥٣ وما بعدها، وكذلك يرى البلخي أنه يكفي عقد الواحد وإن لم يرضى غيره، انظر ابن المرتضى، القلائد ١٤٣.

(٥٧) وهذا ما يستنتج من الروايات المضطربة عن أبي علي وأبي هاشم الجبائي، انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، الفراء، المعتمد ٢٢٥.

(٥٨) الأشعري، مقالات ٤٦٠.

(٥٩) انظر البغدادي، أصول ٢٨٠ـ٢٨١.

عن اختيار الخلفاء الراشدين. لقد عرف الفقهاء أن دور أهل الاختيار في عملية الانتخاب غير مؤثرة، وأنه يتغير بين حين وآخر. ولاحظوا عدم سير الخلافة حسب أسسها الإسلامية. فلم يبق ضرورة لوضع شروط محددة لأهل الاختيار عدا التأكيد على المفاهيم الإسلامية العامة، متوخين بذلك الحد من انحدار الخلافة. غير أن وجهة التطور في الخلافة كانت غير ما أراده الفقهاء. واستمرت الفجوة بين واقع الخلافة ومثل الفقهاء، إلى أن تنازل الفقهاء عن موقفهم، وتحول «أهل الاختيار» إلى «أصحاب الشوكة» عند الغزالي(٦٠).

وعلى الرغم من استقرار التقليد بأن العاصمة تقرر اختيار الإمام، إلا أنه لم يظهر في الفكر السياسي ما يقابل ذلك، إلا عند أبي علي الجبائي الذي دون السوابق التاريخية ليضعها كأسس في انتخاب الخليفة في الفكر السياسي لدى المعتزلة. وتعبر رؤية الجبائي - إلى حد كبير - عما يمكن أن يقوله الفقهاء. فقد رأى أن عملية الاختيار يجب أن تتم في بلد الإمام (الذي مات الإمام فيه)، ويجب على الذي يلزمه العقد (المرشح) الإقدام إلى هذا البلد ليتم الاختيار فإذا وجد في البلد من يصلح للإمامة عقد له، وإلا فيمكن استدعاء من هو قريب من البلد إذا صلح للإمامة، أو أن يذهب أهل الاختيار إليه ويعقدون له. وإن لم يتمكنوا من ذلك، يوجب الجبائي على أهل البلاد عقد البيعة لم يصلح للإمامة، على أن تبدأ عملية البحث من البلد الأقرب لبلد الإمام، فإن وجد في الأقرب فلا يؤخر للأبعد، وإن لم يوجد عمت عملية البحث عن الإمام والاختيار على الجميع «فأيهم بادر إلى بيعة من يصلح لذلك كان هو الإمام»(٦١).

ويروي الفراء قولاً عن أحمد بن حنبل في المرشح الذي كملت فيه شروط الإمامة، هل يجب عليه قبولها؟ وهل ينظر إلى قبوله لها أم لا؟ «فظاهر كلام أحمد - رحمه الله - أن لا يتعين عليه، خلافاً لأكثرهم في قولهم يتعين عليه ذلك، كما يتعين عليه فروض الكفاية كالجهاد وغيره إذا لم يكن غيره»(٦٢).

إن إلحاح الجبائي وأحمد بن حنبل - رغم الفجوة الزمنية بينهما، واختلاف اتجاههما - على عقد البيعة دون تأخر، والقلق الذي يبدو في آرائهما في حال تأخر البيعة، يدل على فراغ ملموس ومستمر يقوم مكان مؤسسات تحل المشاكل العملية في العقد والبيعة دون وقوع اضطرابات. بيد أن الاضطرابات نفسها دفعت بالفكر السياسي إلى نوع من التوتر والقلق، يتأرجح بين المثل من جهة، وبين الإلحاح على البيعة من أجل منع الفتن في المجتمع وإيقافها من جهة أخرى. ويظهر أن السير لم يكن نحو المثل في غالب الحالات.

---

(٦٠) انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد ١٤٩-١٥٠، ابن جماعة، تحرير الأحكام ٥٢، ٥٣، ٥٥.

(٦١) انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٠ وما بعدها.

(٦٢) الفراء، المعتمد ٢٢٤.

أما تأكيد الشيعة على عدم خلو الزمان من الإمام، ولو كان غائباً، ووجوب وجوده، أبرز توجهاً آخر لدى الفقهاء والمعتزلة، يتلخص في جواز خلو الزمان من الإمام حتى تعقد الإمامة لمن يصلح لها(٦٣). ولهذا الرأي دافع آخر عدا كونه رداً على آراء الشيعة، وهو تفسير السوابق التاريخية في مؤسسة الخلافة وإيضاحها. ويلاحظ هذا الدافع من الروايات التي تتحدث عن اختيار الخلفاء الراشدين، حيث لم يحاول الفقهاء تغطية الفجوة الزمنية بين وفاة الخليفة وتولية الآخر(٦٤).

أما إذا توفي الإمام، ووقعت البيعة لأكثر من شخص في أماكن مختلفة، فقد رأى الفقهاء ثبوت البيعة الأولى دون أن يذكروا التفاصيل، وهذا يستنتج من رواياتهم عن الرسول ﷺ «فوا بيعة الأول فالأول» و «إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»(٦٥) بينما سعى أبو علي الجبائي وأبو هاشم الجبائي إلى رسم إطار دقيق للمشكلة، إذ رأى أبو علي أن تستأنف البيعة أو يقرع بينهم إ ن كانوا متساوين إذا وقعت البيعة في وقت واحد أو في أوقات متقاربة(٦٦). أما أبو هاشم فقد رأى استئناف البيعة(٦٧). ويورد الأشعري آراء مختلفة في الموضوع، فهناك من يرى أن الإمام هو الذي عقد له في بلد الإمام دون غيره، وقال آخرون بثبوت بيعة الأول سواء كانت ببلد الإمام أم بغيره. بينما رأى البعض ضرورة القرعة، وقال آخرون باعتزال المعقود لهم حتى تعقد الإمامة لأحدهم أو لغيرهم. وذهب آخرون إلى القول بعرض اعتزال الأمر عليهم، فالذي يأبى الاعتزال لا يكون إماماً، وتعقد الإمامة لمن يعتزل(٦٨). ولا يصرح الأشعري برأيه في ذلك. ويلاحظ أن بعض الحلول نظرية يصعب تطبيقها في واقع الخلافة.

وإذا انعقدت البيعة فلا مجال لنقضها. وقد أعار الفقهاء اهتماماً كبيراً بمسألة نقض البيعة، وأدوا على عدم جوازه برواياتهم أحاديث عن الرسول ﷺ، وربطوا نقض البيعة بشق العصا، والخروج عن الجماعة، والوقوع في الفتنة(٦٩).

---

(٦٣) انظر، الأشعري، مقالات ٤٦١.

(٦٤) الاشعري، مقالات ٤٦١، وانظر في روايات الفقهاء عن فترة الراشدين في المصادر المذكورة في هذا القسم من الفصل هامش رقم ٥٠.

(٦٥) أحمد بن حنبل، المسند ٣/١٠، مسلم، الصحيح ٦/٢٣، ابن ماجه، سنن ٢/١٤٤، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥١٢-٥١٣.

(٦٦) عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٨، ٢٦٩-٢٧٠، ابن المرتضى، القلائد ١٤٣.

(٦٧) ن.م، ٢٠/١-٢٦٩.

(٦٨) الأشعري، مقالات ٤٦٢-٤٦٣.

(٦٩) أحمد بن حنبل، المسند ٧/١١٢، ١٢/١٠٠-١٠١، البخاري، الصحيح ٩/٧٢، ٩٦، ٩٧، ٩٨، الترمذي، سنن ٧/٩٠ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ٢/١٤٣-١٤٤. النسائي، سنن ٧/١٣٧-١٤١. ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٠٣-٥٠٤.

ويبدو أن هناك فرق ما بين الثغرات الموجودة في آراء الفقهاء، وبين الوضوح والتحديد النسبي الـذي يظهر في آراء المعتزلة. وقد يعتبر هذا الوضع نقطة ضعف عند الفقهاء، وعلامة قوة عند المعتـزلـة، غير أن هنـاك سبباً رئيسياً كبير الأهمية يفسر لنا هذه الظاهرة. فطبيعة علاقة الفقهاء بالخـلافة ـ منذ قيام الخلافة العباسية ـ اضطرتهم إلى الاهتمام بالمشاكل العملية التي تواجهها الخلافة في ميادين مالية وقضائية وعسكرية، إضافة إلى حرصهم على إبراز هوية مميزة للأمة في حياتها الاجتماعية، وعلى إثبات شرعية الخلافة، وحمايتها من خطر معارضيها. وقد أدى كل ذلك في ظروف غير عادية، لم يمتلك الفقهاء القدرة على توجيه الأمور إلى استيعابهم خطوات الخلافة العملية، وإدراج بعضها في فكرهم، وإقرارهم ـ عملياً ـ بعضها الآخر، وظهرت نتيجة لذلك فجوة في فكرهم السياسي بين المثل وبين انعكاسات الواقع، وترسخت الانعكاسات في الفكر مع تطور الخلافة، لاضطرار الفقهاء إلى اضفاء الشرعية على الخلافة. بينما لم يشعر المعتزلة بهذا الضغط إلا في فترات قصيرة (كفترة المحنة) لم تغير من موقفهم العام. فقد كان المعتزلة على الحياد من الخلافة سواء الأموية أم العباسية، ولم يروا ضرورة لاضفاء الشرعية على الخلافة، ولم يعيروا حل المشاكل العملية الملحة والتوفيق بينها وبين المفاهيم الإسلامية اهتماماً يذكر. ونتيجة لذلك كان يصعب تطبيق بعض آرائهم لمثاليتها، كما كانت تلك الآراء ـ في الوقت نفسه ـ أداة قوية لمعارضة الخلفـاء والفقهـاء معاً. وتحدث الجاحظ عن أهل الاختيار ووصفهم بأنهم ممثلوا الخاصة في المجتمـع[٧٠]. وأكـد أبـو علي الجبائي على أنهم علماء الأمة وصلحاؤها وأهل السير والصلاح والعلم[٧١]. وتحدث أبو علي عن عدد أهل الاختيار، وقدم حلولاً في حال وقوع بيعتين دون أن يهتم بكيفية تطبيقها وإمكانيته. واستمرت هذه النظرة حتى وجدت ممثلاً كبيراً في شخص القاضي عبـد الجبـار الهمـذاني[٧٢]. لذا كان التبـاين ناتجـاً عن موقـف المعتزلة والفقهاء من الخلافة، ومسؤوليتهم التي يفرضها عليهم هذا الموقف.

ومن ناحية أخرى فإن إمكان عدم تخلي أحد المعقود لهم عن منصبه، ورأي قسم من الشيعة في إمكـان وجـود إمـامين أحـدهمـا ناطق والآخر صامت[٧٣]، أثار مشكلة ثانية بين الاتجاهات الفكـرية. هــذا إضـافـة إلى وجود سوابق تاريخية تدل على وجود خليفتين في آن واحد (علي ـ معاوية، الأمويون ـ ابن الزبير، العباسيون ـ الأمويون في الأندلس، الفاطميون).

وقد لاحظنا في الفصل الثاني أن الاتجاه الإسلامي أيد فكرة وحدة الإمامة بشكل عام، حيث

---

(٧٠) انظر الجاحظ، العثمانية ٢٧٠.

(٧١) عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٣، ٢٥٦، ٣١٨.

(٧٢) انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٥٠ وما بعدها.

(٧٣) انظر الأشعري، مقالات ٤٦٠-٤٦١.

عبر الشافعي عن هذا التوجه، وأسند وحدة الإمامة إلى الإجماع[٧٤]. غير أن تيارات محدودة الانتشار رأت إمكان وجود أكثر من إمام في دار الإسلام، ورفضت أن تكون وحدة الإمامة هي الحل الأفضل في بعض الظروف. ورأت إمكان تعدد الإمامة في دار الإسلام إذا استجدت ظروف تستوجب ذلك، كفقد الإمام الواحد سيطرته على أرجاء الخلافة، وانعدام قدرته على ضبط الأمور، على أن يحكم كل واحد من الأئمة مصره، وعلى أن يكونوا متعاونين فيما بينهم على البر والتقوى[٧٥].

ولكن هذا الرأي لم يلق اهتماماً يذكر في الساحة الفكرية، بل أكد اعتقاد الفقهاء والمعتزلة - بشكل عام - على ضرورة وحدة الإمامة[٧٦]. وتوجه الفقهاء إلى رواية أحاديث تحذر من خطر تعدد الإمامة، وتؤكد على لزوم الجماعة وتجنب الفتنة[٧٧]. إلا أن عدم وجود ضمانات تمنع وقوع ذلك أدى إلى قيام صراعات في الواقع، وحين اتجه الفقهاء إلى معالجة الوضع، وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إضفاء الشرعية على استعمال القوة من أجل دفع الخطر «فإن جاء آخر ينازعه (ينازع الإمام) فاضربوا عنق الآخر»[٧٨].

وعلى الرغم من حرص الفقهاء على وحدة الإمامة، إلا أن التطورات في الخلافة العباسية كانت تسير إلى تحطيمها. فقد ظهرت إمارات أولاً، ثم قامت خلافة شيعية (الفاطميون)، وبعدها خلافة سنية في الأندلس وذلك عندما أعلن عبد الرحمن الناصر خلافته، في حين كانت الخلافة العباسية في طور الانحدار. ولما أصبحت ظاهرة تعدد الخلافة أمراً واقعاً ثابتاً، انجر الفقهاء إلى التفكير في إمكانية وجود إمامين في دار الإسلام[٧٩].

يظهر أن تأكيد الفقهاء على الاختيار والبيعة كأساس لشرعية الخلافة عمل على رسوخ فكرة الاختيار في الفكر السياسي وفي تقاليد الخلافة. كما كان تأكيدهم على سلطة الخليفة ومكانته سبباً رئيسياً في عدم انفصال الامارات عن الخلافة نظرياً، وقد يكون له أثر يذكر في تخفيف وطأة الجند على الخلافة، إلا أن وجهة التطور العامة لم تتغير.

وقد لعبت التطورات العملية في الخلافة، والصراع بين الاتجاهات الفكرية المختلفة، دوراً

---

(٧٤) الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٠، وانظر الفصل الثاني القسم الثاني ٨٤-٨٥.

(٧٥) ويروى هذا القول عن الأصم وغيره انظر الناشىء، مسائل ٥٩-٦٠، الجاحظ، الجوابات في الإمامة ٤/ ٢٨٥ وما بعدها.

(٧٦) انظر الجاحظ، الجوابات ٤/ ٢٨٥ وما بعدها، الجاحظ، العثمانية ١٥٤، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٤٤.

(٧٧) انظر أحمد بن حنبل، المسند ٣/١٠، مسلم، الصحيح ٢٣/٦، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥١٢-٥١٣، النسائي، سنن ٢/٧٤-٧٥، ابن ماجه، سنن ٢/١٤٤. الأشعري، مقالات ٤٦٠-٤٦١.

(٧٨) أحمد بن حنبل، المسند ٣/١٠، مسلم، الصحيح ١٨/٦، ٢٣.

(٧٩) انظر البغدادي، أصول ٢٧٤.

في المنـاقشات عن صفات الإمام وما يجب توافره فيه. وكانت مسألة الأفضل والمفضول نقطة أساسية في هذا النقاش.

ويبـدو أن تأكيد الفقهـاء على ترتيب الخلفـاء الـراشـدين في الأفضلية حسب توليهم الخـلافة، استهدف بشكل غير مباشر إبراز اتجاه تفكيرهم في هذه المسألة. فقد انتخب كل واحد من الراشدين، وهـو أفضـل الأمة، على حد رأي الفقهاء، إلا أن رسوخ مبدأ ولاية العهد، ومجيء بعض الخلفاء إلى الحكم عن طريق استعمـال القـوة، ثم تسلط الجند على مقاليد الخلافة، منع من توخي الأفضل في تعيين الخليفة. واضطر الفقهاء إلى إقرار الواقع. ويبدو أن فكرة الخلافة والملك شكلت قاعدة للتوفيق بين الواقع والمثل، لأن الملك يستوجب شروطاً خاصة قد تختلف عن شروط الخلافة. ومع ذلك استمر تأكيد الفقهـاء على شروط انتخـاب الخلفـاء الراشدين كنموذج في عملية الاختيار[٨٠]. بيد أن تحديد أفضلية الصحـابـة أثّـر على نقاش الأفضل والمفضول من ناحية ثانية. فالذين أقروا تفضيل الصحابة حسب توليهم الخلافة، لم يروا جواز تولية المفضول مع وجود الأفضل، بينما رأى الذين فضلوا علياً، أو وقفـوا في تفضيله، أو فضلوا آخـرين عليه، إمكـان تولية المفضـول مع وجـود الأفضـل[٨١]. واستمـر الخـلاف بين الفقهـاء حتى بداية القـرن الـرابع الهجري / العاشر الميلادي وإن لم يؤثر على الاتجاه العـام. ويبـدو أن الرأي الذي ساد بين الفقهاء منذ القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي كان اقرار اختيار الأفضل في «الإمامة الحقة»، أما تعيين المفضول فهو من صفات «الملك»[٨٢] كما رأى الأشعري.

ومبدأ الأشعري هذا قد يحافظ على قيمة المثل في عملية التوفيق بينها وبين الواقع، وإن كان المبـدأ بحـد ذاتـه تنـازلاً توفيقياً لصالح الواقع، إذا نظرنا إلى تجنب الفقهاء وضع صيغة إمامة المفضول في كتبهم، رغم مناقشاتهم حولها خلال القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي. غير أن فقدان فكرة الخلافة والملك قيمتها العملية نتيجة لموقف الفقهاء من الخلافة دفعت الفقهاء إلى

---

(٨٠) أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧ وما بعدها، ٢٣٥، ٢٤٣-٢٤٤، صالح، سيرة أحمد ٧٦-٧٧، الناشىء، مسائل ٦٦، البخـاري، الصحيح ١/١٧٢-١٧٤، ٢/٥ ومـا بعدها، ٩/٢٠-٢٢، ٧٠ مسلم، الصحيح ٦/٤-٥، ١٠٨/٧ ومـا بعـدهـا، ابن ماجـه، سنن ١/١٣-١٤، ٢٢ ومـا بعدها، أبو داود، سنن ٤/٢٠٦ وما بعدها، الترمـذي، سنن ٩/٧٠، ١٣/١٢٩، ٢٢٩، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، ٥٥٧ ما بعدها، النسائي، فضائل ٣ وما بعدها.

(٨١) الناشىء، مسائل ٦٥-٦٧، البغدادي، أصول ٢٩٣-٢٩٤، ٣٠٤، الشهرستاني، الملل ١/١٦٠.

(٨٢) يقول البغدادي (أصول ٢٩٣): «فقال أبو الحسن الأشعري يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه في شروط الإمامة ولا تنعقد الإمامة لأحد مع وجود من هو أفضل منه فإن عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الأئمة ولهذا قال في الخلفاء الأربعة أفضلهم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي» وانظر البغدادي، الفرق ٢٧٤.

تناسي التمييز الذي عبر عنه الأشعري. وجاء القلانسي ووضع مبدأ جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل كمبدأ عام في الفكر السياسي[٨٣].

وانقسمت المعتزلة إلى قسمين أحدهما يرى إمامة الأفضل، والثاني يجيز إمامة المفضول تبعاً لآراء كل واحد منهما في ترتيب الخلفاء الراشدين حسب الفضل، ويرى ممثلوا الاتجاه الأول ضرورة اختيار الأفضل (وهم يفضلون الخلفاء الراشدين حسب توليهم الخلافة)، ويميزون بين خلافة الراشدين وبين خلافة الغلبة (وهي خلافة الأمويين والعباسيين بشكل عام) التي لا يمكن البحث فيها عن الأفضل لوجود عنصر الغلَبة[٨٤]. ويرى ممثلو الاتجاه الثاني جواز تولية المفضول مع وجود الأفضل (وهم في الغالب يفضلون علياً على الآخرين)، غير أن تولية المفضول لا تكون إلا لضرورة تقتضي ذلك، كأن تكون الظروف السياسية غير مواتية لتوليته الإمامة، أو لفقدان الأفضل القدرة السياسية والعسكرية ووجودها في المفضول، أو اجتماع الرأي على المفضول، أو أن يولى الأفضل الخلافة ثم يظهر من هو أفضل منه فيصبح مفضولاً. ويبدو أن هذا الرأي جاء رداً على آراء الشيعة الذين يفضلون علياً بنفي شرعية خلافة أبي بكر[٨٥].

ويتبين أن اختيار الأفضل هو الأساس في الخلافة، أما تقديم المفضول فهو وضع استثنائي تقتضيه الضرورات والظروف القاهرة عند كل من قال بجواز تولية المفضول من الفقهاء والمعتزلة. غير أن الإشكال في الفكر السياسي بدأ حين أصبح الوضع الاستثنائي هو المتبع في واقع الخلافة، فوجد الفقهاء أنفسهم مضطرين لتقديم تنازلات من أجل تبرير الواقع.

وشهد القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي تطوراً في نقاش صفة القرشية بين الفقهاء، نتيجة لوضع الخلافة، ولرأي الخوارج، وبعض المعتزلة (ضرار بن عمرو، حفص الفرد) في عدم ضرورة شرط القرشية، ولتأكيد تيارات أخرى على حصرها في بعض بيوت قريش (البيت العلوي أو البيت العباسي).

لقد اتجه الفقهاء إلى تأكيد صفة القرشية ووجوب وجودها في المرشح، دون أن يرضوا بحصرها في أحد بيوت قريش. ورووا أحاديث عن الرسول ﷺ على نطاق واسع تشير إلى الأساس

---

(٨٣) البغدادي، أصول ٢٩٣، البغدادي، الفرق ٢٧٤.

(٨٤) وهذا قول ضرار بن عمرو وحفص الفرد والجاحظ والأسواري والعلاف والنظام وغيرهم من المعتزلة انظر الناشيء، مسائل ٥١ وما بعدها، النوبختي، فرق ٨، الجاحظ، استحقاق الإمامة ٤/٢٠٧ وما بعدها، الجاحظ، مقالات الزيدية والرافضة ٤/٢١١ وما بعدها، الجاحظ، الجوابات في الإمامة ٤/٢٨٥ وما بعدها، الجاحظ، العثمانية، وهو كتب ليؤكد على هذا المبدأ، الفراء، المعتمد ٢١٩.

(٨٥) الناشيء، مسائل ٥١-٥٢، ٥٦ وما بعدها، النوبختي، فرق ٨، الخياط، الانتصار ١٥٦-١٥٧، الملطي، التنبيه ٣٤-٣٥. عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢١٦، ٢٢٦، ٢٥٧، ٢٠/٢-١١٧ وما بعدها.

الشرعي لصفة القرشية، وساعدتهم الروايات على رد آراء معارضيهم الذين لم يروا ضرورة هذه الصفة في المرشح[٨٦].

لقد قام صراع عنيف حول صفة القرشية ـ منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ـ ليس بين الفقهاء والفرق المعارضة، وإنما بين الفقهاء وبين القوى المسيطرة على الخلافة التي سلبت الخلافة قدرتها، وبينهم وبين الامارات المستقلة. وازداد تأكيد الفقهاء على صفة القرشية بشكل جدي كلما ازداد الخطر على الخلافة تحت تسلط الجند، واستفحال الامارات المستقلة وتوسع نفوذها. ولئن كان الجند والامارات يمثلون قوة فعلية، فقد لجأ الفقهاء إلى رواية أحاديث عن الرسول ﷺ للتأكيد على صفة القرشية وأهميتها الشرعية، وتكوين رأي عام مشترك حولها، بحيث يكون جاهزاً أمام الجند والامارات. لقد شعر الفقهاء أن الخلافة العباسية وإن ضعفت فهي المؤسسة الوحيدة التي تمثل سيادة الشريعة ووحدة الجماعة. أما إذا غابت عن المسرح فلا تلبث دار الإسلام أن تتحول إلى دول وإمارات متناحرة، وهذا يهدم ما سعى إليه الفقهاء طوال قرون، كتطبيق أحكام الدين، وإقامة العدالة، وإبراز هوية الأمة. ومن هنا كان هجومهم عنيفاً على الذين لم يروا ضرورة القرشية، وعلى الذين يعبثون بأمر الخلافة، فقد رأى الفقهاء في ذلك هجوماً على وحدة الجماعة، ورغبة في الفتنة[٨٧].

وعلى الرغم من ذلك نلاحظ أن تياراً بين الفقهاء والمعتزلة وقسم من المرجئة يرى استمرار صفة القرشية في الخلافة مرتبطة باستقامة قريش وعدالتها وإقامتها الدين. إن قريشاً ـ ما دامت تسير حسب هذه الأسس ـ هي الأولى بالإمامة أما إذا انحرفت وتجبرت فإن الأمر يخرج إلى غيرها[٨٨].

---

(٨٦) انظر أحمد بن حنبل، المسند ٣/٤٢، ٦٢، ٩٠، ٧/٢٩، ١٣/٢٨٢، ١٤/٧٢، ١٦/١٠٥، ٣١٠، ١٧/١٤٧، ١٨/١٧١، البخاري، الصحيح ٤/٢١٧ـ٢١٨، ٩/٧٧ـ٧٨، الترمذي، سنن ٩/٧٢. مسلم. الصحيح ٦/٢ـ٤، الدارمي، سنن ص/٢٤٢، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٢١٨، ٢٣٢، ٥٢٧، ٦٣٢ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١، الأشعري، مقالات ٤٦١ـ٤٦٢، الفراء، طبقات ٢/٢٠ـ٢١، ٢٦، ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد ١٧٥ـ١٧٦، الكلاباذي، التعرف ٧٣.

(٨٧) انظر أحمد بن حنبل، المسند ٣/٤٢، ٦٢، ٩٠، ٧/٢٩، البخاري، الصحيح ٤/٢١٧ـ٢١٨، ٩/٧٧ـ٧٨، الترمذي، سنن ٩/٧٢، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٢٧ـ٥٢٨. يروي أحمد بن حنبل (المسند ٣/٤٢) عن الرسول «من يرد هوان قريش أهانه الله عز وجل» والبخاري، الصحيح ٤/٢١٧ـ٢١٨ : «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله عز وجل على وجهه ما أقاموا الدين».

(٨٨) انظر الناشىء، مسائل ٦٢ـ٦٤، الأشعري، مقالات ٤٦١ـ٤٦٢، البغدادي، أصول ٢٧٥، النوبختي، فرق ١٠ـ١١، الشهرستاني، الملل ١/٩١، عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٢٢٨، ٢٣٦، ٢٣٨، ٢٣٩، الفراء، المعتمد ٢١٥، ابن المرتضى، طبقات ٢١٥، وانظر، أحمد بن حنبل، المسند ١٤/٧٢، البخاري، الصحيح ٤/٢١٧ـ٢١٨، ٩/٧٧ـ٧٨، الترمذي، سنن ٩/٧٢، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٢٧، ٥٢٨، أحمد بن =

وهناك فئات قليلة الانتشار يتلخص رأيها في القرشية ـ وهو قول ضرار بن عمرو وحفص الفرد من المعتزلة ـ بأنه إذا اجتمع رجلان يصلحان للإمامة أحدهما قرشي والآخر نبطي يولى النبطي «لأنه إن أحدث ثم أرادوا خلعه لم يكن له عشيرة تمنع، وكان ذلك آمن من سفك الدماء، وانتشار الأمة واختلاف الكلمة»[89]. وهنا يبدو تقارب واضح بين منطلق حفص الفرد وضرار بن عمرو، وبين منطلقات الذين لم يروا ضرورة الإمامة، فكلاهما ينطلق من عنصر القوة والغلبة والاستئثار بالسلطة (أي من العصبية التي حدد ابن خلدون مضمونها). فوجود العصبية لقريش أدى إلى تفردها بالسلطة، وإلى استعمالها القوة من أجل تحقيق رغبتها، وعدم إمكان تصحيحها وإجبارها على السير حسب أوامر الدين، لوجود عصبية تدافع عنها وتحميها. وهذه الطبيعة دفعت قسماً من المعتزلة إلى رفض ضرورة الإمامة، لأن السلطة تفسد أكثر مما تصلح. ودفعت ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى اختيار النبطي بدلاً من القرشي، وذلك لعدم وجود عصبية تدافع عن النبطي إذا أريد تصحيحه أو عزله. وهذا عكس ما كان الفقهاء يرونه في صفة القرشية، فقد كانت قوة قريش موطن قلق عند ضرار بن عمرو وحفص الفرد، بينما كان الفقهاء بشكل عام يؤيدون هذه القوة.

واستمر تأكيد الفقهاء على صفة القرشية وعلى وجوبها شرعاً لفترة طويلة، غير أن بوادر الضعف فيها بدأت منذ منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، متمشية مع وضع قريش الفعلي في الخلافة، ومع ظهور مراكز قوى جديدة في دار الإسلام. وجاء ابن خلدون في النهاية ليفسر مبدأ القرشية بعصبية العرب، ويسقطه من الشروط اللازم توافرها في الخليفة، لأن عصبية العرب قد انتهت[90].

أما قول الشيعة بعصمة الإمام فقد أثار معارضة الفقهاء والمعتزلة الذين رفضوا بشكل قاطع إطلاق صفة العصمة على الأشخاص عدا الأنبياء. (كما رفضوا فكرة الإمام الغائب التي أقرتها بعض فرق الشيعة)[91]. لقد كان قصر العصمة على الأنبياء مبدأ أساسياً عند الفقهاء، تجلت آثاره

= حنبل، المسند ١٤/٧٢: «عن الرسول: إن لي على قريش حقاً وإن لقريش عليكم حقاً ما حكموا فعدلوا واتتمنوا فأدوا واسترحموا فرحموا».

(٨٩) انظر الناشيء، مسائل ٥٥-٥٦، الأشعري، مقالات ٤٦٢، ابن حزم، الفصل ٤/٨٩، النوبختي، فرق ١٠، الرازي، اعتقادات ٦٩، المقدسي، الرد ٦٦، الشهرستاني، الملل ١/٩١، البغدادي، أصول ٢٧٥.

(٩٠) انظر ابن خلدون، تاريخ ١/٣٤٣ وما بعدها. ويبدو كأن مبدأ القرشية قد أصبح في موضع التساؤل بين أهل السنة منذ القرن الرابع، انظر الحليمي، المنهاج في شعب الإيمان ٣/١٥١، ١٦٢-١٦٣، والجويني، كتاب الإرشاد ٣٥٩، أما تأكيد الماوردي على شرط القرشية وإصراره عليه يعود إلى أسباب عملية قاهرة انظر عن ذلك جب، دراسات ١٨٥ وما بعدها، الدوري، النظم (ط١) ٧٥ وما بعدها.

(٩١) الماتريدي، رسالة العقائد ٢١، البغدادي، أصول ٢٧٧-٢٧٨، عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٨١.

في الفكر السياسي في نقطتين أساسيتين: ماهية وشرعية السلطة، ووظيفة السلطة. وتتلخص هاتان النقطتان بدقة في قول الماوردي بأن الخلافة وجدت لـ «حراسة الدين وسياسة الدنيا»[٩٢]. وهو تلخيص صادق لرؤية الفقهاء خلال الخمسة قرون الأولى.

ثم أكد الفقهاء على صفات أخرى ينبغي توافرها في الخليفة كالعلم والعدالة والخلق والتقوى والدين وحسن التدبير والقدرة العسكرية والسياسية، وذلك في ثنايا روايتهم عن صفات الخلفاء الراشدين[٩٣] وقد يكون بين شروط إمامة الصلاة وبين الإمامة صلة، وإن كانت غير واضحة أحياناً[٩٤]. غير أن الثغرة في آراء الفقهاء هي عدم تطبيقها في الواقع، لذا بقيت مثالاً نموذجياً لصفات الإمام العادل، واستمرت الخلافة في تطورها الطبيعي، عكس مثل الفقهاء.

إن مشكلة المحنة، والمرحلة التي دخلت فيها الخلافة بعدها، وسّعت نطاق النقاش حول وظائف الإمام وصلاحياته. لقد كان الفكر السياسي معنياً بنقطتين أساسيتين بعد المحنة: ضرورة تحديد صلاحيات سلطة الخليفة، وحفظ استقلال الفقهاء عن المؤسسة السياسية، ثم ضرورة حماية الخلافة والدفاع عنها ضد الأخطار التي تواجهها، إذ لا يمكن التخلي عنها.

لقد حسمت المحنة الصراع الطويل بين المؤسسة السياسية والنظم الدينية، وتحدد نطاق سلطة الخلافة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. فلم يعد بإمكان الخلافة وضع النظم الدينية تحت إشرافها (عدا العلاقة الإدارية في مؤسسة القضاء)، والتدخل في النشاط الفقهي. وبالمقابل، أصبح الفقهاء هم الذين يقررون شرعية الخلافة أو عدم شرعيتها، في حين كان على الخلافة حماية النظم الدينية والتعليمية التي كانت بيد الفقهاء وحفظها[٩٥].

غير أن دخول الخلافة في طور الضعف منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع

---

(٩٢) انظر الماوردي، الأحكام ٥.

(٩٣) انظر الفراء، طبقات ٢/٣٠٥، الماتريدي، رسالة ٢١، وانظر عن رأي المعتزلة وهو قريب من رأي الفقهاء، الجاحظ، العثمانية ٢٦٦ وما بعدها، الجاحظ، رسالة في الحكمين ٤٢٣.

(٩٤) انظر البخاري، الصحيح ١/١٧٥-١٧٧، الترمذي، سنن ٢/٣٤-٣٥، مسلم، الصحيح ٢/١٣٣-١٣٤، ابن ماجه، سنن ١/١٦١، أبو داود، سنن ١/١٥٩، النسائي، سنن ٢/٧٦-٧٧. يظهر أن شرط القراءة والعلم بالسنة والقدم في الهجرة والسن هي الشروط للتقدم إلى إمامة الصلاة. وهناك إشارات إلى تولية الأعمى الولاية وإمامة الصلاة. انظر الصنعاني، المصنف ٢/٣٩٥، أبو داود، سنن ٣/١٣١: «إن النبي استخلف ابن أم مكتوم على المدينة مرتين» (وهو أعمى). ويرى أبو علي الجبائي أن الإمامة لا تفسخ إذا كف بصر الإمام، انظر عبد الجبار، المغني ٢٠/١-٢٣١.

(٩٥) انظر الدوري، التكوين ٤٤، م.ن، الديمقراطية ٦٤، جب، دراسات ١٤-١٥.

الميلادي، وازدياد سيطرة الجند عليها دفع الفقهاء إلى التأكيد المستمر على سلطات الخليفة الشاملة ومهامه وصلاحياته السياسية والعسكرية والإدارية. وصور الفقهاء الخليفة مصدر السلطات ورمز شرعيتها.

واتجه الفقهاء إلى تأكيد تطبيق أحكام الدين وإقامة الحدود وتحقيق العدالة وجهاد العدو وتوزيع الفيء وإقامة الصلاة وإدارة البلاد وتنظيم الحج وتدوين الدواوين على أنها وظائف أساسية للخليفة. وأكدوا على صلاحياته في اتخاذ التدابير السياسية والعسكرية والادارية والمالية من أجل تحقيق وظائفه. فالخليفة يرسم سياسة البلد، وهو المشرف على الإدارة، وقائد الجيش، وله تدفع الزكاة والضرائب، وهو يتصرف في كل ذلك وفق أوامر الدين، والمصلحة العامة، وأهداف الأمة[٩٦].

ويلاحظ أن الروايات عن الرسول ﷺ وعن الخلفاء الراشدين وبعض الأمويين (عمر بن عبد العزيز) والعباسيين أخذت حيزاً كبيراً في كتبهم ورسائلهم التي عبروا فيها عن وظائف الخليفة وصلاحياته، لتكون الروايات قاعدة ودافعاً لتحقيق الأهداف حسب تلك النماذج. بيد أنهم أكدوا على دور الأمة والعلماء وأولي الرأي والصلاح في نجاح الخليفة بالقيام بوظائفه واستخدام صلاحياته[٩٧]. ونبهوا الخليفة بثقل وظائفه وأهميتها ومسؤوليته أمام الله في أعماله وأفعاله، بالرغم

---

(٩٦) انظر أبو عبيد، الأموال ١٠ وما بعدها، أحمد بن حنبل، المسند ٩٦/٥، ٢٣٢-٢٣٣، ١/ ٢٧٩، ٢٨٢، ٢/ ٩، ٦/ ٢٣٠، ٢٩٢، ٧/ ١٣٨، المحاسبي، مسائل ٢٠٧-٢٠٨، ابن زنجويه، الأموال ١/ ٦١ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٩/ ٩٥، ١٣٨-١٣٩، ٤/ ٦٠-٦١، ٩/ ٥٩-٦٠، ٧٧، ٨٠-٨٢، ٨٦، ٨٩، ١٠٢، مسلم، الصحيح ٦/ ٦ وما بعدها، ١٧، الترمذي، سنن ٦/ ٧٠-٧١، ٧٣، ٧٧-٧٨، ٧/ ١٩٨، أبو داود، سنن ٣/ ١٣١-١٣٦، ٤/ ٢١٠، ابن ماجه، سنن ١/ ١٦١، النسائي، سنن ٧/ ١٥٥-١٥٩، ٨/ ٢٢١-٢٢٢، وانظر النوبختي، فرق ٧، الفراء، طبقات ١/ ٢٦-٢٧، ٢٤٤. وانظر لملاحظة مجال الخلاف بين المعتزلة والفقهاء الجاحظ، العثمانية ٢٥٠-٢٥١، ٢٦٥، الجاحظ، كتاب الحجاب ٢/ ٣٠، الجاحظ، كتاب الفتيا ١/ ٣١٨-٣١٩، الجاحظ، رسالة في نفي التشبيه ١/ ٢٨٤-٢٨٥، ٢٩٢-٢٩٣، ٣٠٦-٣٠٧، عبد الجبار، المغني ٢٠/ ١-٧٧، وتبدو آراء المعتزلة في هذا المجال متأثرة من المحنة أيضاً بشكل يختلف عن تأثر الفقهاء، وتبدو آراؤهم متأرجحة بين تحديد صلاحيات الخليفة وتوسيعها حتى في مجالات الإشراف على الأمور العقائدية.

(٩٧) انظر أبو عبيد، الأموال ١٠-١٤، أحمد بن حنبل، المسند ١/ ٢٧٩، ٢٨٢، ٢/ ٩، ٥/ ٢٣٢-٢٣٣، ٦/ ٢٩٢، المحاسبي، مسائل ٢٠٧-٢٠٨، ابن زنجويه، الأموال ٢٦-٢٩، البخاري، الصحيح ٩/ ٨٠ وما بعدها، ٩٥، ١٠٤، ١٣٨-١٣٩، الترمذي، سنن ٦/ ٧٠-٧١، ٧٣ مسلم، الصحيح ٦/ ٧-١٠، ١٧، أبو داود، سنن ٣/ ١٣٤-١٣٦، النسائي، سنن ٧/ ١٥٥، الفراء، طبقات ١/ ٢٦-٢٧، ابن ماجه، سنن ١/ ١٣-١٤.

من عدم مسؤوليته أمام الرعية لكونه خليفة الله وسلطان الله. إلا أن «الدين نصيحة لله وللرسول ولأئمة المسلمين»، وذكروا الخليفة بوعيد الله الشديد للإمام الجائر(٩٨).

واستعمل الفقهاء ألفاظاً كخليفة الله، وظل الله، وسلطان الله، لتدل على مكانة الخليفة في المجتمع، وعلى سلطاته وواجباته لا على صفات قدسية وسلطات ومهام روحية. وجرى ذلك في ظروف كانت الخلافة تواجه معارضة قوى سياسية وفكرية قوية (العصر العباسي الأول)، ثم واجهت قوى عسكرية قاهرة أدت إلى التجزئة في الخلافة، وأصبح الخليفة نفسه تحت سيطرة هذه القوى، يعزل وينصب حسب رغباتها. ورأى الفقهاء أن تأكيدهم على مكانة الخليفة يمكن أن يفضي إلى تكوين قاعدة مشتركة واسعة، تلتقي عليها الاتجاهات والقوى المختلفة، وإلى إعادة سلطاته العملية التي سلبها الجند(٩٩).

وقد انعكس تأكيد الفقهاء على استقلالهم على الخلافة بآثار سلبية، فقد بقي تطورها رهناً لميول القوى التي تشكل المؤسسة السياسية (التي لعبت في العصر العباسي الأول دوراً رئيسياً في دفع الخلافة إلى الاستبداد والشمول)، وأصبحت الخلافة منذ منتصف القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بين ضغطين رئيسيين، بين تأكيد الفقهاء على شمول سلطتها والقيام بمهامها ووظائفها، وبين استلاب الجند قوتها وسلطتها، مما أدى إلى عدم قيام الخلافة بوظائفها ومهامها السياسية والادارية والعسكرية، بالرغم من حرص الفقهاء وتأكيدهم على ذلك. ونتج عن ذلك في النهاية أن اتسم الفكر السياسي لدى الفقهاء بنوع من الشمولية في المحاور التي تتعلق بوظائف الخليفة وصلاحياته.

وشرع الفقهاء مقابل تأكيدهم على سلطات الخليفة وواجباته، يؤكدون على واجبات الأمة ووظائفها ليتسنى تحقيق ما توخوه. فلما كانت الظروف القاهرة والطارئة مفروضة على الواقع استمر الفقهاء في تأكيدهم على الطاعة، وعدم الخروج، وتجنب الفتنة. وزاد تأكيدهم كلما اضطرب الأمر. ويذكر أبو عبيد في مقدمة كتابه «الأموال» مجموعة إرشادات ونصائح عن الرسول ﷺ

(٩٨) انظر أبو عبيد، الأموال ١٠-١١، ١٣، أحمد بن حنبل، المسند ٥/٩٦، ٢٣٢-٢٣٣، ٦/٢٣٠، ٢٩٢، ٧/١٣٨، ١٩/٣٦، ١٤٢، ابن زنجويه، الأموال ١/٦١-٦٩، مسلم، الصحيح ٦/٦-٩، النسائي، سنن ٧/١٥٦-١٥٧، ١٥٨، ٨/٢٢١-٢٢٢، البخاري، الصحيح ٩/٨٠.

(٩٩) انظر ابن زنجويه، الأموال ١/٨٤، ٧٦ وما بعدها، ٧٧: «عن الرسول أن السلطان ظل الله في الأرض يأوي إليه المظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر»، أحمد ابن حنبل، المسند ١٣/٤٨-٤٩، الترمذي، سنن ٩/٦٨-٧٠: «عن الرسول من أهان سلطان الله في الأرض أهانه الله»، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٤٨٧ وما بعدها.

والصحابة، ويحث على الطاعة للإمام، وينوه بحق الأمة في تقويم الإمام إذا أخطأ[100] ويؤكد أحمد ابن حنبل ـ حتى في فترة المحنة ـ على وجوب طاعة الإمام، وتجنب الفتنة وسفك الدماء، وشق العصا، وإن كان الإمام عبداً حبشياً. غير أنه يذكر أنه لا طاعة له إذا أمر بمعصية، لكنه ينبه إلى أن عدم الطاعة لا يعني الخروج: «من نزع يداً من طاعة، فلا حجة له يوم القيامة، ومن مات مفارقاً للجماعة فقد مات ميتة جاهلية»[101].

وهذا هو اتجاه المحاسبي الذي رد على بعض فئات المتصوفة التي ترى عدم جواز الكسب تحت راية الإمام الجائر. فهو يؤكد على جواز الكسب وضرورته لأن «المكاسب لا تفسد بجور الأئمة، وإنما تفسد بترك استعمال الفقه والعلم»، ويحث على الجهاد مع الإمام والمبايعة تحت حكمه، والصلاة خلفه. ويورد أمثلة من خلافة عثمان وعلي والمأمون، ويذكر أن «الفقهاء والعلماء في كل بلد، والمحدثون يومئذ (في خلافة المأمون) يتوافرون، والناس يبيعون ويشترون لا ينكر ذلك أحد علمناه إلا رجلين هما عند الأمة مخبطين (مخطئين..؟) عبدالله بن يزيد وعبدك الصوفيين فإنهما أفسدا وحرما الكسب»[102].

وأكد ابن زنجويه[103] والبخاري[104] ومسلم[105] وابن ماجه[106] وأبو داود[107] والترمذي[108]

---

(١٠٠) أبو عبيد، الأموال ١٢-١٣.

(١٠١) انظر أحمد بن حنبل، المسند ٥٢/١٣، ١٧٣-١٧٤، ١٨٠، ١٩٨/٧، ٢٠٥، ٢٦٢-٢٦٣، ٨٧/١٥-٨٩، ١٠٩-١١٠، ١٦١-١٦٢، ١٥٤/١٦، ٨٠/١٧، ٤٧/٢-٤٨، ١٦٤/٤، ٢٤٦، ٢٧٩، ٢٣١/٥-٢٣٤، ٣٠٢، ٣٤١، ٦٤/٦، ٨٤، ٣٠١-٣٠٢، صالح، سيرة أحمد ٥٧، ٩٤، ١٢٤، الفراء، طبقات ٢٦/١-٢٧، ١٣٠، ١٤٤-١٤٥، ٢٤٤، ٤٩٥ الفراء، الأحكام ٢٢، ابن الجوزي، مناقب ١٠٦، أبو بكر الخلال، الأمر بالمعروف ٤١، ٥٣، حنبل ابن اسحاق، محنة الإمام ٧٩-٨٠، ٨١-٨٢.

(١٠٢) انظر، المحاسبي، مسائل ٢٠٧-٢١٢، ٢٢٠-٢٢٣، ٢٣١-٢٣٢، المحاسبي، رسالة ١٢٨. وانظر الكلاباذي، التعرف ٧٣، البغدادي، الفرق ١٢١-١٢٢، الكرماني، الفرق ٢١، الأشعري، مقالات ٤٦٧-٤٦٨.

(١٠٣) ابن زنجويه، الأموال ٧١/١ وما بعدها، ٨٠ وما بعدها

(١٠٤) البخاري، الصحيح، ٣٤/٤، ٦٠-٦١، ٥٨/٩-٧٧، ٨١ وما بعدها.

(١٠٥) مسلم، الصحيح ١٧/٦-٢٤، ٢٩ وما بعدها، ٥٢-٥٣.

(١٠٦) ابن ماجه، سنن ١٦١/١، ١٤١/٢-١٤٢، ٣٥٦-٣٥٨، ٣٦١، ٣٦٧-٣٦٩، ١٣٠/٣.

(١٠٧) أبو داود، سنن ٢١٠/٤.

(١٠٨) الترمذي، سنن ٨/٩ وما بعدها، ١٧ وما بعدها، ١٩-٢٠، ٣٧ وما بعدها، ٤٠، ٤٨ وما بعدها، ٧٣-٧٤، ١٢١، ١٩٨/٧، ٢٠٢.

وابن أبي عاصم[109] والنسائي[110] على الطاعة للأمير وإن كان عبداً حبشياً، وعلى عدم الخروج عليه. ورأوا الجهاد معه والصلاة خلفه، ودفع الصدقات له، والانقياد لأوامره وإن كان فاجراً. وأوردوا أحاديث عن الرسول تحذر من الفتنة ومن الوقوع فيها.

غير أن الوجهة الأساسية لآراء الفقهاء في هذه المسألة لا تكتمل إن لم ينظر إلى تأكيدهم على عدم الطاعة في المعصية. وتبرز هذه النقطة منطلقات الفقهاء ودوافعهم الأصلية، إذ لا يمكن السماح للخليفة أن يأمر بشيء يخالف الأسس التي قامت الخلافة من أجل تحقيقها، وتُعتبر هي رمزاً لها. ومن هذه المفاهيم والأسس حق الأمة على الخليفة. والأمة من ناحية أخرى هي محور اهتمام الدين، وحاملة قيمه وهي المصدر الذي تتجلى فيه إرادة الله، فهي لا تجتمع على ضلال، ولا تخطىء إذا اجتمعت[111].

ويلخص الأشعري والطحاوي والماتريدي آراء الفقهاء في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي في وظائف الأمة تجاه الخلافة، فهم يرون صلاة «العيد والجمعة والجماعة خلف كل إمام براً وفاجراً (. . .)، ويثبتون فرض الجهاد للمشركين منذ بعث الله نبيه ﷺ، إلى آخر عصابة تقاتل الدجال، بعد ذلك يرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، وأن لا يخرجوا عليهم بالسيف، وأن لا يقاتلوا في الفتنة»[112].

وإذا كان عدم وجود مؤسسات سياسية من أسباب توجه بعض فئات إلى استعمال القوة، فإن

---

(109) ابن أبي عاصم، السنة ١/٣٩ وما بعدها، ٢/٤٣٣ وما بعدها، ٤٨٩ وما بعدها، ٥١٨ وما بعدها.

(110) النسائي، سنن ٢/٧٥-٧٦، ٦/٢ وما بعدها، ٧/١٥٣-١٥٥، ١٦٠-١٦١. وانظر أبو زرعة، تاريخ ١/٤٠١، وانظر الطبري، جامع البيان ٨/٤٩٥ وما بعدها، الناشىء، مسائل ١٦-١٧، ٦٦، ابن قتيبة، عيون ١/٣، الشهرستاني، الملل ١/٢٠٣، الملطي، التنبيه ١٤ وما بعدها.

(111) انظر الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٠، ٤٧١ وما بعدها، الشافعي، جماع العلم ٥١ وما بعدها، وانظر الدوري، الديمقراطية ٧٦، محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام ٦٩، ٧٥، رضوان السيد، الأمة والجماعة ١١١، ١٩٧.

M.Bernard, Idjma EI(2) 3/1023 ff; Ahmad Hasan, The Political Role of Ijma (Islamic Studies 8/2-Jun. 1969) 136 ff; E.M. Denny, The Meaning of Ummah in the Qur'an (History of Religion 15/1 Aug 1975) 34 ff

(112) انظر الأشعري، مقالات ٢٩٥-٢٩٦، ٤٥١-٣٥٢، ٤٦٤، الأشعري، الإبانة ٣٠، ٣٣، الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦-١٠٧، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ٢٧٣، ٢٧٩، ٣٨٢، ٣٨٩، ٥١٢، الماتريدي، رسالة العقائد ١٧، الماتريدي، شرح الفقه الأكبر ١٤-١٥، ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ١٦١-١٦٢.

السبب نفسه انعكس على آراء الفقهاء بالتأكيد على الطاعة والخضوع والانقياد، وأدى ذلك إلى إضعاف دور الأمـة (والقـوى المدنية في المجتمع) في النشاط السياسي. وأصبحت المؤسسة السياسية مطمـح مراكز تمتلك قوة عسكرية، مما أدى إلى الاضطرابات والفتن المستمرة خلال تطورها. واضطر الفقهاء إلى تقديم المزيد من الطاعة أمام الواقع الذي سلب منهم قيمة مثلهم من أجل الوحدة والشرعية.

بيد أن سير الفكر السياسي، ونظرة الفقهاء إلى الخلافة، أغلقت المجال أمام ظهور مفهوم متبلور لمشكلة عزل الإمام، وأسباب العزل وطرقه. كما أن واقع الخلافة لم يوحي بأي إشارة في حل هذه المشكلة، عدا ظاهرة مريرة علقت بأذهان الفقهاء، وهي استعمال القوة، والوقوع في الفتنة، وسفك الدماء. أما اتجاه بعض الفئات إلى القول بوجوب عزل الإمام إذا فسق أو جار فقد عاد ليكرر استعمال القوة (الظهور مع إمام عادل حين تكون الفرصة متاحة) بدلاً من تحديد طرق سلمية له[113]. وهذا أكد بدوره شعور الفقهاء في تأكيد الالتزام بالجماعة والطاعة. ولم يظهر في النهاية في الفكر السياسي مفهوم محدد لمشكلة العزل.

---

(١١٣) انـظر الأشعري، مقالات ٤٥١، ٤٦٦، ٤٦٧، الملخي، باب ١١٠، ابن المرتضى، القلائد ١٤٧، عبد الجبار، المغني ٢٠/٢-١٤٦.



أصول الفكر السياسي وثوابته

نظرة في الأسس والمنهج

لاحظنا خلال الدراسة أن ثلاثة عوامل رئيسية كانت وراء تطور الفكر السياسي واتخاذ اتجاهه وشكله، وهي تتلخص بشكل دقيق في المفاهيم والمبادىء الإسلامية، وفي مؤسسة الخلافة وتطورها في مراحلها الثلاث (الراشدون، والأمويون، والعباسيون)، وفي الأحزاب السياسية والفكرية المعارضة[1]. وتكشف لنا ملاحظة ذلك عن أصول الفكر السياسي ومصادره، وعن نسبة تأثيرها عليه، كما تساعدنا في فهم قيمة الأصول الحقيقية.

ومن هنا نستطيع أن نحدد هذه الأصول في ثلاث نقاط أساسية: الأصول الإسلامية: وهي تتلخص في المفاهيم والمبادىء الإسلامية التي نص عليها القرآن، وجاءت في سنة الرسول ﷺ.

والأصول التاريخية: وهي الخبرة والممارسات التي تكونت خلال سير الأمة في تجربتها السياسية، ويمكن إدراج فترة الراشدين كأكبر نموذج لها من حيث تأثيرها على الفكر السياسي، ويدخل فيها مبدأ الإجماع الذي أصبح مبدءاً مركزياً لدى الفقهاء منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي.

والأصول العملية: وهي أصول انبعثت من علاقة الفقهاء بالخلافة من جهة، وبالأحزاب المعارضة من جهة ثانية، ويصدق ذلك على فترات ما بعد الراشدين. ومن هنا فإن هذه الأصول تحدد الإطار الشرعي للممارسات والأفكار السياسية في ظروف لم تكن المثل هي المطبقة تطبيقاً كاملاً.

وهذه النقاط الثلاث، وارتباطها الوثيق بعضها ببعض من جهة، ودوافع الفقهاء من جهة أخرى، هي التي أدت إلى الشكل الذي اتخذه الفكر السياسي. ولقد شكلت المفاهيم والمبادىء الإسلامية التي تمثلت في القرآن والسنة إطاراً عاماً لأفكار الاتجاه الإسلامي منذ البداية[2]. فهي

---

(١) يتضح ذلك خصوصاً في الفصل الأول والقسمين الأولين من الفصل الثاني والثالث.

(٢) انظر لبعض المفاهيم القرآنية فيما يتعلق بالعدالة والجهاد والشورى والأمة واتباع أوامر الدين. العدالة: القرآن الكريم، السورة ٢ الآية ١٨٨، ٢١٣، ١٠٤/٣، ١١٠، ١٥٩، ٥٨/٤، ٨/٥، ٤٢، ٤٥، ١٥٢/٦، ٧٦/١٦، ٩٠، ٧٣/٢١، ٢٤/٣٨، ٤٢/٤٢، ٢٢/٤٧، ٩/٤٩، ٢/٦٥، الجهاد: ٢١٨/٢، ١٤٢/٣، ٩٥/٤، ٣٥/٥، ٥٤، ٧٥-٧٢/٨، ١٢/٩، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٩، ٤١، ٧٣، ٨٨، ١١٠/١٦، ٧٨/٢٢، ٥٢/٢٥، ٦/٢٩، ٦٩، ٣١/٤٧، ١٥/٤٩، ١١/٦١، ١/٦٦، ٩، الشورى: ١٥٩/٣، ٣٨/٤٢. الأمة: ٣٠/٢، ٢١٣، ١٠٤/٣، ١١٠، ٦٥/٦، ١٤/١٠، ٩٢/٢١، ٥٢/٢٣، ٥٥/٢٤، ٥/٢٧، ٣٩/٣٥، اتباع أوامر الدين: ١٤٣/٢، ٢١٣، ١٠٥/٤، ٥٠-٤٣/٥، ٥١/٢٤، ٤٠-٣٨/٤٢، ٣٣/٤٧، ٣٦/٧٤.

التي كانت وراء مقاومة الصحابة لحركة الردة، وهي التي دفعت عجلة الجهاد وحددت أهدافه، وهي التي كونت الشعور بضرورة إقامة سلطة مركزية موحدة للأمة معارضة للمفهوم القبلي للسلطة، مما أدى إلى اصطدام الاتجاه الإسلامي بالشعور القبلي في الفتنة، وفي بداية حركة الخوارج.

وعندما انتقلت الخلافة إلى الأمويين كانت المفاهيم الإسلامية (القرآن والسنة) هي المصدر الأساسي في إبراز الوجهة الإسلامية في مواضيع مختلفة سياسية أو فكرية، وشكلت قاعدة الاتجاه الإسلامي في معارضته للخلافة الأموية. فكانت العدالة، والشورى، والجهاد، والمساواة، وتطبيق الأحكام، وتوزيع الفيء هي المبادىء الأساسية التي أكدها جل الفقهاء في معارضة الأمويين[3]. واستمر فقهاء العصر العباسي في تأكيد المفاهيم الإسلامية، واستنباط آرائهم من القرآن والسنة في مجالات معرفية مختلفة. ويظهر ذلك في كتب الفقه التي تشتمل على حقول متنوعة من النشاط البشري[4].

أما الأسلوب الذي اتبع في التعبير عن هذه المفاهيم فتكوّن تدريجياً، وله صلة وثيقة بالظروف المحيطة بالفقهاء، لا سيما السياسية والفكرية. ولقد أبرز الصراع السياسي والفكري في العصر الأموي بين الخلافة والتيارات المختلفة دور المفاهيم القرآنية في هذا الصراع كمصدر يستند عليه ويستمد منه. وعندما أكد الأمويون على فكرة الجبر، وحاولوا ترسيخ فكرة خليفة الله، لاحظنا أن الفقهاء الذين يمثلون الاتجاه الإسلامي قد استندوا إلى الآيات القرآنية في تأكيد فكرة الاختيار، ومسؤولية الإنسان عن أعماله، وفي رد فكرة الجبر. ويتجلى ذلك في رسالة الحسن البصري التي

---

(٣) انظر الحسن البصري رسالة القدر ٦٧ وما بعدها، الشيرازي، جمهرة ١٧٤ وما بعدها، البسوي، المعرفة ٣٣٨/٣-٣٤٥، البلاذري، أنساب ١٩٦/٥، ابن قتيبة، عيون ٢/١، المبرد، الكامل ٣٥٠/١ البلخي، باب ذكر ١١٧، ابن عبد ربه، العقد ٣٤/١-٣٦، الأصبهاني، حلية ١٢٥/٢-١٢٦، ١٣٤ وما بعدها، ٣١٢ وما بعدها، عبد الجبار، طبقات ٢٣٠ وما بعدها، ابن المرتضى، طبقات ٢٥، ٢٦، ١٢٠.

(٤) انظر مالك بن أنس، الموطأ ٢٤٤/١ وما بعدها، ٤٤٣/٢ وما بعدها ٦٠٦ وما بعدها، ٦٨٧ وما بعدها، ٧٠٣ وما بعدها، ٧١١ وما بعدها، ٧١٩ وما بعدها، ٩٠٢ وما بعدها، الشافعي، الأم ٣/٢ وما بعدها ٧٦ وما بعدها، ٣/٣ وما بعدها، ١٤١ وما بعدها، ٢٣٦ وما بعدها، ٣/٤ وما بعدها، ٦٣ وما بعدها، ١٦٧ وما بعدها، ٢٢٦ وما بعدها، ٣/٥ وما بعدها، ٩٣ وما بعدها، ١٦٨/٦ وما بعدها، ٢١٣ وما بعدها، ٥٩/٧ وما بعدها، ٣٢/٨ وما بعدها، الشافعي، جماع العلم ١١ وما بعدها، الشافعي، الرسالة ١٤٧ وما بعدها، ١٦١ وما بعدها، ١٨٦ وما بعدها، أبو يوسف، كتاب الخراج ٦٧ وما بعدها، الشيباني، السير الكبير (في السرخسي) ٦/١ وما بعدها، ١٥٦ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، ، ٢٦٠/٢ وما بعدها، ١٦٨٩/٥ وما بعدها، ١٩١٣ وما بعدها، ٢١٣٧ وما بعدها، الشيباني، السير الكبير ٩٣ وما بعدها، ١٥٢ وما بعدها، ١٩٧ وما بعدها، ٢٤٤ وما بعدها، ٢٦١ وما بعدها، الشيباني، الحجة على أهل المدينة ٤٢٢/١ وما بعدها، ٤٧٩/٢ وما بعدها، ١٩/٣ وما بعدها، ٦٧ وما بعدها، ١٩١/١٤ وما بعدها، ٢٥٥ وما بعدها.

بعثها إلى عبد الملك بن مروان (رسالة القدر)[٥]. وأعقب هذا النقاش نقاش آخر بين فئات الاتجاه الإسلامي في مشكلة الإيمان والكفر والفسق ومسائل أخرىٰ ذات صبغة كلامية. وهذا يشير إلى الجذور الأصلية للكلام الذي تكونت أطره في فترة لاحقة. ولم يكن ـ كما رأى البعض ـ دخيلاً على المجتمع الإسلامي، وأسلوباً لفئات منشقة في المجتمع، متأثرة بالموروث الفكري في بلاد الشام والعراق[٦].

واستمر هذا الأسلوب كعنصر مشترك بين جماعات الاتجاه الإسلامي خلال الفترة الأموية. وقد عبر الفقهاء عن أفكارهم من خلاله لإبراز الرؤية الإسلامية التي قال بها الاتجاه الإسلامي. غير أن موقف الفقهاء من العباسيين وعلاقتهم بهم، اضطرت الفقهاء إلى التوجه نحو حل المشاكل العملية التي تواجهها الخلافة في المجالات المالية والعسكرية والسياسية، إضافة إلى حرصهم على حفظ هوية الأمة، وذلك من خلال رسم إطار عام يحيط بالمسلم في حياته اليومية في المعاملات والعبادات، ليكون ذلك مانعاً أمام التحديات الثقافية غير الإسلامية التي دخلت بالفتوح ـ جغرافياً وعرقياً ـ نطاق دار الإسلام. وتبرز كتب الفقه هذه الجهود المتواصلة على أحسن صورة[٧].

أما المعتزلة فقد استمرت في موقفها السياسي المستقل والحيادي من العباسيين، مما ساعدها على مواصلة نشاطها في مجالات كلامية دون أن تعير اهتماماً كبيراً لما اضطر الفقهاء عمله في مجالات عملية ملحة. ومن هنا فإنه يمكن القول إن هذا الموقف امتداد طبيعي لموقف الاتجاه الإسلامي في الفترة الأموية، الذي اضطر الفقهاء إلى العدول عنه لظروف مستجدة في العصر العباسي.

وحين وضعت الكتب بعد منتصف القرن الثاني الهجري في ميادين مختلفة ظهر الفرق بين أسلوب الفقهاء وأسلوب المعتزلة بشكل واضح، يفسر لنا موقفهما منذ قيام الخلافة العباسية حتى

---

(٥) انظر عن الرسالة: Helmut Ritter, Der Islam XXI/1, 1933, pp.67-83;

(٦) انظر أحمد أمين، فجر الإسلام ٢٨٣ وما بعدها، زهدي جارالله، المعتزلة ٣ وما بعدها، حنا الفاخوري ـ خليل الجر، تاريخ الفلسفة ١/١٠٨ وما بعدها، علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي ١/٣١٤ وما بعدها، Tritton, Islam Kelami 57 ff.، نلينو، بحوث في المعتزلة ٢٠٢ وما بعدها، جورج عطية، الجدل الديني المسيحي الإسلامي (مؤتمر بلاد الشام ٢٤ـ٢٩ تشرين أول ١٩٨٧) ٤٠٧ وما بعدها.

(٧) انظر لملاحظة اهتمامات الفقهاء في العصر العباسي وازدياد النشاط الفقهي وانتشار المؤلفات الفقهية، مالك بن أنس، الموطأ، أبو يوسف، الخراج، الشيباني، السير، الشيباني، الحجة على أهل المدينة، الشافعي، الرسالة، الشافعي، الأم، الشافعي، جماع العلم، الصنعاني، المصنف، أبو عبيد، الأموال.

نهاية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. لقد ظهرت كتب الفقه والحديث من جهة (الفقهاء)، وكتب الكلام ورسائله من جهة أخرى (المعتزلة)، إلا أن تطورات داخلية كانت تعمل منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بين فقهاء أهل السنة في إعادة الاهتمام لمعالجة القضايا الكلامية، ومسألة الإمامة وفق الأسلوب الذي اتبعته المعتزلة. وقد تم التمهيد لذلك في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، ثم ظهر بوضوح في بدايات القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي في مؤلفات الأشعري والماتريدي اللذين عالجا مسائل مختلفة في مجال الكلام، متبعين أسلوب الجدل الكلامي[8]. وكان ما فعلاه هو ربط العلاقات المقطوعة بين أفكار الفقهاء وأسلوب المتكلمين التي سببتها مشاكل ملحة خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين/ الثامن والتاسع الميلاديين، وهي المرحلة الخطيرة التي تكونت خلالها الثقافة وأسس الحضارة وملامح الأمة. إن هذا العمل الذي قام به الأشعري والماتريدي هو الذي ميز الكلام السني في الفترات اللاحقة.

إن الآيات القرآنية ـ لا سيما في المجالات السياسية ـ لا تتناول الموضوع إلا بوضع أسس وأهداف عامة ومبادىء أساسية ينبغي اتباعها، ولم تتطرق إلى تفاصيلها. وكذلك الأمر في المجالات المعرفية والفكرية الأخرى التي لها صلة بالفكر السياسي. لذا اضطر الفقهاء إلى اللجوء إلى الاستشهاد بسنة الرسول ﷺ، وبالأحاديث المروية عنه[9].

لقد كشفت لنا الفصول السابقة من الدراسة أن الأحاديث المروية عن الرسول ﷺ في المسائل التي تدخل في إطار الفكر السياسي بشكل عام، إنما يعود تاريخها إلى العصر العباسي لا إلى العصر الأموي الذي لم يشهد صراعاً مذهبياً فكرياً بين مختلف التيارات كما لوحظ في العصر العباسي. وملاحظة ذلك لا تعني نفي دور توجيهات الرسول ﷺ وتوصياته التي كانت من أهم أسس

---

(٨) انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، الأشعري، الإبانة، الأشعري، كتاب اللمع، الماتريدي، كتاب التوحيد، الماتريدي، شرح الفقه الأكبر، وانظر الناشىء، مسائل ٦٧، البغدادي، تاريخ ٢١١/٨.

(٩) يبدو ذلك في القرن الثاني ويتضح في القرن الثالث، مالك بن أنس، الموطأ ٤٤٣/٢ وما بعدها، ٨٩٨-٩٠١، ٩٨٢-٩٨٣، مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٠٩، الشيباني، السير الكبير (في السرحي) ١٥٦/١ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، الشيباني، السير الكبير ١٩٦ وما بعدها، ٢٢٨ وما بعدها، ٢٤٤ وما بعدها، أبو يوسف، الخراج ٦٧ وما بعدها، عبد الله بن وهب بن مسلم، كتاب القدر، ٥٣ وما بعدها، الشافعي، الأم ١٨٨/١ وما بعدها ٢٢٦/٤ وما بعدها الشافعي، ترتيب مسند الشافعي ١٩٤/٢ وما بعدها، الصنعاني، المصنف ٣٧٩/٢ وما بعدها، ٥٥/١١-٥٨، ٣١٩ وما بعدها، ٣٢٩ وما بعدها، ٣٣٩ ومابعدها، ٣٥٠ وما بعدها، أبو عبيد، كتاب الأموال ١٠ وما بعدها، أبو عبيد، كتاب الإيمان ٥٣ وما بعدها، ٨٣ وما بعدها، أحمد ابن حنبل، المسند، ٢٧٩/١ وما بعدها، ٤٧/٢-٤٨، ٤٤٢، ٤٢/٣، ١٦٤، ٩٦/٥، ٢٣٢، ٢٩٤، ٢٣٠/٦، ٢٩٢، ١١٢/٧، ٢٠٢، ٣/١٠، ٣٠/١٣، ١٧٣، ١٨٠، ٨٧/١٥، أحمد بن حنبل، السنة ٨١ وما بعدها، ١١٩ وما بعدها، ٢١٢ وما بعدها، ٢٣٠ وما بعدها، ٢٧٦ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٨/١ وما بعدها، ١٦٥ و ما بعدها، ١٧/٤ وما بعدها، ٢١٧ وما بعدها، ١٥٢/٨ وما بعدها، ٢٠/٩ وما بعدها، ٥٨ وما .

الاتجاه الإسلامي في فترة الراشدين والعصر الأموي. إلا أن النقاش حول مسائل سياسية وفكرية مختلفة في العصر الأموي يدل على عدم انتشار تلك الأحاديث وروايتها في مناقشة هذه المسائل، بالرغم من الدور الرئيسي الذي لعبته فيما بعد في تحديد طبيعة نقاش هذه المسائل. فلم يذكر الحسن البصري في رسالته التي وجهها إلى عبد الملك أحاديث في مسألة الجبر والاختيار، وإنما استند إلى الآيات القرآنية وتفسيرها[10]. وكذلك الحال في رسالة الحسن بن محمد بن الحنفية التي تحدث فيها عن الإرجاء[11] وفي رسالته في الرد على القدرية[12]. ويغلب على رسالة عمر بن عبد العزيز في الرد على القدرية ذكر الآيات القرآنية، رغم وجود عدة أحاديث في ذمهم[13]. وكذلك الوضع في المسائل التي تتعلق بالإمامة، والتي لوحظت في الفصل الثاني من هذه الدراسة (ولا سيما القسم الثاني منه). أما سبب انتشار الأحاديث في العصر العباسي بين فقهاء أهل السنة فيعود إلى ازدياد الصراع الفكري والمذهبي بين التيارات المتعارضة، وإلى موقف الفقهاء من العباسيين بالدرجة الأولى. وأي دراسة تغفل هذه النقطة عند تقييم هذا التراث الواسع من الروايات لن تتوصل إلى نتيجة موضوعية في حكمها.

إن هذا التطور في الاستناد إلى رواية الأحاديث في العصر العباسي هو الذي كان من أهم مميزات الصراع الفكري بين الفقهاء ومعارضيهم، فالأحاديث المروية عن الرسول ﷺ هي التي غطت أهم أبواب الفكر السياسي، ومسائل أخرى مهمة تدخل تحت أبواب المناقشات الكلامية[14]. ويظهر هذا التوجه بوضوح في كتاب الخراج لأبي يوسف[15]، وكتاب الأموال لأبي عبيد[16]، وكتاب الأموال لابن زنجويه[17]، وفي كتب الحديث كمسند أحمد بن حنبل وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، وكتاب السنة لابن أبي عاصم[18]. وقد استند الأشعري والماتريدي والطحاوي إلى ما جاء في هذه

= بعدها، ٧٧ وما بعدها، ٩٥ وما بعدها، مسلم، الصحيح ١/ ٢٨ وما بعدها، ٥/ ١٣٩، وما بعدها، ٢/ ٦ وما بعدها، ٢١ وما بعدها، ٨/ ٤٤ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ١/ ١٩ وما بعدها، ٣٣٠ وما بعدها، ٢/ ١٢١ وما بعدها، ٣/ ٤٧ وما بعدها، أبو داود، سنن ٣/ ٣ وما بعدها، ٤/ ٢١٩ وما بعدها، ٢٢٢ وما بعدها، ٢٤١ وما بعدها، وانظر، أرنولد، الخلافة ٢٣، جب، دراسات ٢٠٢، الدوري، النظم (ط١) ٧٤.

(١٠) انظر نص الرسالة Der Islam, XXI/1, 1933 pp 67-83

(١١) انظر عن الرسالة van Ess Arabica, XXI/1, 1974, pp 20-25

(١٢) انظر عن الرسالة، فإن أس، بدايات علم الكلام في الإسلام ١٣/ ٣٧.

(١٣) انظر عن الرسالة ن. م، ٤٣-٥٤.

(١٤) انظر الأشعري، مقالات، الأشعري، اللمع، الأشعري، الإبانة، الماتريدي، كتاب التوحيد، الماتريدي، شرح الفقه الأكبر، الماتريدي، رسالة العقائد، وانظر الفصل الثاني والفصل الثالث.

(١٥) انظر أبو يوسف، كتاب الخراج ٧٢-٩٥.

(١٦) انظر أبو عبيد، كتاب الأموال ١٠-١٤.

(١٧) انظر ابن زنجويه، الأموال ١/ ٢٠ وما بعدها.

(١٨) أبو حنيفة، وصيته إلى البتي ٢٥ وما بعدها، ٣١ وما بعدها، أبو حنيفة، العالم والمتعلم ١٥ وما بعدها، أبو =

الكتب في التعبير عن أفكارهم[19].

وما تعنيه هذه الملاحظة من جهة أخرى هو أن رواية الحديث كانت أسلوباً فعالاً استخدم في التعبير عن الرأي في مجال الفكر السياسي ومجالات أخرى لها صلة بالصراع بين التيارات المختلفة. كما كانت مصدراً يرجع إليه لاستنباط الأحكام، وللتدليل على الآراء. لذا كان الفقهاء يعبرون عن آرائهم أحياناً لا بصيغهم، بل بروايات عن الرسولَ ﷺ، لما لها من أهمية شرعية في الرد على آراء الفرق المعارضة، ولاسقاط حججهم. وتدل متابعة روايات الحديث حول مواضيع مهمة في الفكر السياسي كالبيعة والقرشية والطاعة والفتنة وحول مسائل أخرى كالقدر والاختيار والجبر والإيمان وخلق القرآن[20] تدل على تطور واضح في معنى مضامينها. وهذا يفسر لنا جانباً

= حنيفة، الفقه الأكبر ٦ وما بعدها، أبو حنيفة، وصية ٣٦ وما بعدها، أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٣٧ وما بعدها، ٤٠ وما بعدها، أبو حنيفة، مسند (رواية الحصكي) ٩ وما بعدها، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٨٩٨ وما بعدها، ٩٨٢ وما بعدها، الشيباني، السير الكبير (في السرخسي) ١/١٥٦ وما بعدها، عبدالله بن وهب، كتاب القدر ٥٣ ومابعدها، الصنعاني، المصنف ٥/١٧١، ١١/١١١ وما بعدها، ١١/١١٩ وما بعدها، ٣٥٠ و ما بعدها، أبو عبيد، كتاب الإيمان ٥٣ وما بعدها، ٨٤ وما بعدها، ٩٧ وما بعدها، ١٥١ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ٩ وما بعدها، ٨١ وما بعدها، ١١٩ وما بعدها، ٢١٢ وما بعدها، ٢٦٧ وما بعدها، البخاري، الصحيح ١/٨ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، ٤/١٧ وما بعدها، ٨/١٥٢ وما بعدها، ٩/٢٠ وما بعدها، ٥٨ وما بعدها، مسلم، الصحيح ١/٢٨ وما بعدها، ٥/١٣٩ وما بعدها، ٨/٤٤ وما بعدها، ١٦٥ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ١/١٩ وما بعدها، ٣٣ وما بعدها، ٢/١٢١ وما بعدها، ٣٤٧ وما بعدها، أبو داود، سنن ٣/٣ وما بعدها، ٤/٢١٩ وما بعدها ٢٢٢ وما بعدها، ٢٤٨ وما بعدها، الترمذي، سنن ٩/٨ وما بعدها، ١٠/٧٤ وما بعدها، ابن أبي عاصم، كتاب السنة ٢/٤٨٣ وما بعدها، ٤٦١ وما بعدها.

(١٩) الأشعري، الإبانة ٢٨ وما بعدها، ١٤١ وما بعدها، ١٦١ وما بعدها، ١٨١ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها، ٢٥١ وما بعدها، ٢٦٠ وما بعدها، الأشعري، مقالات ٢٩٠ وما بعدها، الأشعري، اللمع ١٣٣ وما بعدها، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ٤٦٥، ٤٧١، ٤٧٦، ٤٧٨، ٤٨٢، ٤٨٤، الماتريدي، شرح الفقه الأكبر ٥ وما بعدها، ٣٠، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، الماتريدي، كتاب التوحيد ٢١٥ وما بعدها، ٢٥٦ وما بعدها، ٢٨٦ وما بعدها، ٣٠٥ وما بعدها.

(٢٠) انظر مالك بن أنس، الموطأ ٢/٨٩٨، ٩٨٢، عبد الله بن وهب، كتاب القدر ٥٣ وما بعدها، الصنعاني، المصنف ٥/١٧١، ١١/١١١، ١١٩، ٣٥٠، أحمد بن حنبل، السنة ٩ وما بعدها، ٨١ وما بعدها، ١١٩ وما بعدها، ٢١٢ ومابعدها، الشافعي، الأم ١/١٨٨-١٩٠، الدارمي، كتاب الرد على الجهمية ٦٦ وما بعدها، البخاري، الصحيح ١/٨-٢٢، ٨/١٥٢-١٥٨، ٩/٢٠-٢٢، ٤/٢١٧-٢١٨، مسلم، الصحيح، ١/٢٨ وما بعدها، ٨/٤٤ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ١/٩ وما بعدها، ٣٣ وما بعدها، أبو داود، سنن ٤/٢١٩ وما بعدها، ٢٢٢ وما بعدها، ٢٤١ وما بعدها، أحمد بن حنبل، المسند ٣/٤٢، ٧/٢٩، ١١٢، ٢٠٥، ١٠/٣، ١٣/٣٠، الأشعري، الإبانة ١٤ وما بعدها، ٦٣ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها، ٢٥١ وما بعدها.

من باب «مختلق الحديث»، ومسألة «رواية الحديث بالمعنى»، و«وحدة المعنى مع اختلاف اللفظ» في علوم الحديث[٢١].

بيد أن التطور لم يكن بمعزل عن الجو الثقافي العام والفكري في تلك المرحلة، وعن المواضيع المطروحة على ساحة الجدل والنقاش. إن لفظ (خليفة الله) الذي استعمل في الفترة الأموية بكثرة من قبل الخلفاء الأمويين، يظهر في الأحاديث في العصر العباسي، ثم يتحول التعبير ليصبح (سلطان الله) تمشياً مع مصطلحات المرحلة[٢٢]. وحين جاء الأشعري ودافع عن الأفكار المطروحة من قبل الفقهاء بأسلوب المتكلمين، التقت أفكار الفقهاء بمنهج المعتزلة (المتكلمين)، وبدا واضحاً أن هذا الالتقاء هو الذي سيحدد اطار الكلام السني في الفترات اللاحقة لعصر الأشعري[٢٣].

لقد كانت تجربة الاتجاه الإسلامي، خلال فترة الراشدين، في الحكم والسياسة النموذج الناجح لدى الاتجاه الإسلامي بشكل عام، وللفقهاء منذ أوائل الخلافة الأموية. وشكلت الأفكار والممارسات العملية التي قام بها الراشدون في الحكم والسياسة مصدراً طبيعياً لدى الفقهاء في إبراز المفاهيم السياسية، ونمط الحكم الذي يسعون إليه، ويهدفون إلى تحقيقه. بيد أن فترة الراشدين كانت ـ من ناحية أخرى ـ أداة قوية لمعارضة الحكم الأموي. فقد لاحظ كل من الاتجاه الإسلامي العام والأحزاب السياسية الإسلامية الأخرى البون بين الفترتين، لذا كان التأكيد على اختيار أبي بكر وخلفائه، والتحدث عن الشورى وعن أهداف الخلفاء الراشدين وسياساتهم والتزامهم بالأحكام الإسلامية، وإصرارهم على الجهاد وتطبيق أحكام الدين وعدلهم، يهدف بشكل غير مباشر إلى معارضة الأمويين، جنباً إلى جنب مع الرغبة في ضبط تجارب الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ. وروايات الزهري تعطينا صورة حية عن اتجاه تفكير الفقهاء في هذا المجال[٢٤]. وقد

---

(٢١) انظر ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث ١٢٣ـ١٢٤، ١٢٨ـ١٢٩، ١٤٧ـ١٤٨، ١٥٩ـ١٦١، ٢١١ـ٢١٢.

(٢٢) انظر أبو يوسف، الخراج ٧٥، ٧١، الصنعاني، المصنف ٣٤٤/١١، ابن أبي عاصم، كتاب السنة ٤٨٧/٢ـ٤٩٢، الترمذي، سنن ٦٨/٩ـ٧٠، ابن زنجويه، الأموال ٧٧/١، أبو داود، سنن ٢١٠/٤، أحمد ابن حنبل، المسند ٤٨/١٣ـ٤٩.

(٢٣) انظر الأشعري، مقالات ٢٩٠ وما بعدها، الأشعري، الإبانة ٧ وما بعدها، ١٤ وما بعدها، ٢٠ وما بعدها، ٦٣ وما بعدها، ١٦٠ وما بعدها، ٢٢٥ وما بعدها، ٢٥١ وما بعدها، الأشعري، اللمع ٣٣ وما بعدها، ٤٧ وما بعدها، ٦٩ وما بعدها، ١٣٣ وما بعدها، البغدادي، أصول ٨٩ وما بعدها، ١٣٠ وما بعدها، ١٨٥ وما بعدها، ٢٠٦ وما بعدها، ٢٤٧ وما بعدها، ٢٧١ وما بعدها، ٣١٨ وما بعدها، الغزالي، الاقتصاد ١٠٤ وما بعدها، ١٤٧ وما بعدها.

(٢٤) انظر ابن هشام، السيرة النبوية ٦٤٩/٢، ٦٥٠، ٦٥٢ـ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٧، ٦٦١، الصنعاني، المصنف ٤٣٥/٥ـ٤٣٦، ٤٣٨، ٤٣٩ـ٤٤٥، ٤٤٨ـ٤٥٠، ٤٥٢ـ٤٦٩، ٤٦٩ـ٤٧٤، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٨٠ـ٤٨٢، ابن =

استمر تأكيد الفقهاء على فترة الراشدين في العصر العباسي الأول، وازداد بشكل ملحوظ منذ أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي نتيجة ظروف جديدة ظهرت إلى الواقع، كاتجاه العباسيين نحو الاستبداد، وتسلط الجند على الخلافة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وتوسع نطاق الجدل بين الفرق الإسلامية[٢٥].

غير أن تأكيد الفقهاء على فترة الراشدين ومثاليتها كان في ظروف لم تتجسد فيها المفاهيم الإسلامية في أية مؤسسات، فقد كان تأكيدهم يجري على سوابق تاريخية نجحت في وسط ظروف لم يكن بالامكان اعادتها إلى واقع الخلافة، في حين أن المؤسسة السياسية كانت تتطور بدفع من القوى التي تحكمها دون أن تهتم بصيحات الفقهاء. وأدى استمرار تأكيد الفقهاء طوال قرنين على مفاهيم وممارسات فترة الراشدين في واقع مغاير لها، أدى في النهاية إلى الجمود في آراء الفقهاء، ولم يعد بالإمكان إعادة صياغة المفاهيم والمثل بحيث تكون بديلاً عملياً قادراً وقابلاً للتطبيق. وتوسعت الفجوة بين مثل الفقهاء وبين الواقع، وازداد الصراع الداخلي غير المرئي لأول وهلة في الفكـر السياسي بين المثل وبين تقديم تنازلات من أجل الشرعية والوحدة، وحسم الصراع في النهاية في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وطغت التسويات والتنازلات على المثل. ومع ذلك لم يتخل الفقهاء عن تأكيد فترة الراشدين كتجربة نموذجية ومثالية، واستمروا في الرجوع لتلك الفترة لتوضيح رأيهم، ولاستنباط أفكارهم. فأصبحت هذه الفترة من ناحية أخرى ـ بحكم مكانتها في ذهن الفقهاء ـ تأويلاً وتفسيراً أو تطبيقاً للأحكام القرآنية والسنة النبوية، ورسخت رؤية هذين المصدرين (القرآن والسنة) من منظور الصحابة، وتطور هذا المنطق في فترات ما بعد الصحابة ليصبـح مبدأ اجماع العلماء المنظور النموذجي لفهم القرآن والسنة. وهذا يفسر لنا سبب تأكيد الفقهاء على مكانة الصحابة ثم التابعين ثم تابعي التابعين، ومن ثم تأكيدهم على العلماء، وعلى دورهم في فهم النصوص وتفسيرها. وهكذا تصبح الأمة ـ لشيوع سلطة القرار فيها ـ مصدر القيم والشرعية.

= سعد، طبقات، ٢/١ـ١٢٧ـ١٢٩، ١٣١ـ١٣٣، ٢/٢ـ١٧ـ١٨، ١٩، ٢٠، ٣٨، ٣٩، ٤٣، الطبري، تاريخ ١٩٠/٣ـ١٩١، ١٩٣ـ١٩٤، ٢٠٣، ٢٠٦، ٤٣٣. وانظر الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ٢٣ـ٢٥، ٧٨ وما بعدها، ٩٣ وما بعدها.

(٢٥) انظر أبو يوسف، الخراج ٨٣ وما بعدها، الصنعاني، المصنف ٤٣٢/٥ وما بعدها، ٤٣٨ وما بعدها، ٤٤٥ وما بعدها، الشافعي، الرسالة ٤١٩ـ٤٢٠، أبو عبيد، الأموال ١٢ وما بعدها، أحمد بن حنبل، المسند ٦٨/٥، ١٢١، ٢٤٢/٢١، أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧ وما بعدها، ٢٢٩، البخاري، الصحيح ٨/٥، ٢٢، ٢١٠، ١٥/٦، ٢١٠/٨، ١٠٠/٩ وما بعدها، مسلم، الصحيح ٤/٦ وما بعدها، الترمذي، سنن ٧٠/٩، أبو داود، سنن ١٣٣/٣، ابن أبي عاصم، السنة ٥٤٦/٢ وما بعدها، النسائي، سنن ٧٤/٢ـ٧٥، ابن هشام، السيرة ٦٥٣/٢ وما بعدها، ٦٦٠ وما بعدها، ابن سعد، طبقات ٢/٢ـ٢٣، ٣٨ وما بعدها، ٤٩ـ٥٠، ٥٥.

وتوصلنا الملاحظة الأخيرة السابقة إلى نقطة أخرى من أصول الفكر السياسي وهي فكرة الاجماع التي تبلورت منذ أواخر القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي عن فقيه كبير كالشافعي الذي حدد نطاقها[٢٦]، ثم أصبحت قاعدة أساسية ـ منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي ـ لدى الفقهاء بالرغم من كونها امتداداً طبيعياً لاتجاه تفكيرهم في القرنين الأول والثاني للهجرة/ السابع والثامن للميلاد. ذلك الاتجاه الذي يتلخص في تأكيد دور الجماعة والأمة في مسيرة التاريخ، واتخاذ القرارات، وإن استخدم في مجال الفكر السياسي تحت ضغوط فكرية (آراء الفرق)، وعملية (سير الخلافة) لتبرير التطور التاريخي للخلافة، وللدفاع عنها وتأكيد شرعيتها واستمرارها. وبذلك أصبح مبدأ الاجماع ـ نتيجة لتأكيد الفقهاء المستمر ـ مبدأ رئيسياً تقوم عليه أهم محاور الفكر السياسي، بل وتقرن الخلافة نفسها به. والتأكيد على وقوع الاجماع حول خلافة الراشدين (لا سيما أبو بكر وعمر وعثمان) يتخذ هنا أهمية خاصة في إقرار وجوب الإمامة[٢٧]. ومن الملفت للنظر أن مسألة استمرار الخلافة، وإثبات شرعيتها لم يترسخ ـ لا سيما عند الكلام عن الأمويين ـ إلا بعد انتشار فكرة الاجماع ورسوخها بين علماء أهل السنة في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وهذا جعل مبدأ الاجماع اطاراً يستوعب أدوار الخلافة الثلاثة رغم اختلافها، ويضفي عليها صفة الشرعية التي أبى بعض فقهاء العصر الأموي تقبلها فيما يتعلق بالخلافة الأموية. وذلك كله من أجل مبدأ يعتبر مسيرة الأمة مسيرة لا تخطىء، ومن أجل حفظ شرعية الأحكام والمعاملات التي جرت تحت ظل أولئك الخلفاء الذين اعتبرتهم بعض الفرق غير شرعيين. ثم إن اعتبار الاجماع من مصادر التشريع، فتح المجال أمام استيعاب المستجدات خلال سير الخلافة وادخالها ضمن الفكر السياسي. ولذا نجد أن محاور الفكر السياسي توسعت وتجددت حسب التطور في مؤسسة الخلافة.

وبالرغم من ذلك فإن وجود محاولات لاثبات وجوب الخلافة وشرعيتها بالاستناد إلى رواية الأحاديث، يدل على عدم رسوخ مبدأ الاجماع في أوساط الفقهاء في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وهذا يخالف في الأساس القول بأن الخلافة قائمة وشرعية بوقوع الاجماع عليها[٢٨]. لكننا نلاحظ في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي أن مبدأ الاجماع صار الأساس

---

(٢٦) انظر الشافعي، جماع العلم ٥١ وما بعدها، الشافعي، الرسالة ٤١٩، ٤٧١ وما بعدها، وانظر جب، دراسات ١٨٥-١٨٦، الدوري، النظم (ط١) ٧٤-٧٥، ٨٢.

(٢٧) انظر أحمد بن حنبل، المسند ٥/٦٨، ١٢١، ٢١/٢٤٢، أحمد بن حنبل، السنة ٢١٧ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٥/٨، ٢٢، ٦/١٥، ٨/٢١٠، ٩/١٠٠، مسلم، الصحيح ٦/٤، الترمذي، سنن ٩/٧٠، أبو داود، سنن ٣/١٣٣، ابن أبي عاصم، كتاب السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، النسائي، سنن ٢/٧٤-٧٥، الأشعري، الإبانة ٢٥١ وما بعدها، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢.

(٢٨) انظر النوبختي، فرق ٨، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، ابن هشام، السيرة ٢/٦٤٩-٦٥٠، =

في إقرار وجوب الإمامة، فمنذ ذلك الوقت رسخت فكرة وجوب الإمامة بالاجماع[٢٩].

لقد لاحظ الفقهاء منذ البداية أن تطور الخلافة وسيرها لم يكن بالضرورة في الاتجاه الصحيح، وإنما طرأت أحياناً مستجدات منافية للأهداف والمفاهيم التي يرونها. لقد كان انتقال الخلافة إلى الأمويين أول المشاكل الكبرى، وتلتها قضايا أخرى خلال العصرين الأموي ثم العباسي، مما اضطر الفقهاء إلى تفسيرها واتخاذ موقف منها. بيد أن دوافع الفقهاء التي حفزتهم كانت تحتم عليهم إيجاد صيغة مرنة تستطيع التوفيق بين المفاهيم الإسلامية وبين واقع الخلافة. وهكذا ظهر مبدأ الضرورة تدريجياً، وترسخ بين الفقهاء ليوضح ما يحدث من تطور، وعلاقة هذا التطور بالأسس.

والتوجه للاستناد إلى مبدأ الضرورة لم يُقرّر دفعة واحدة، ولم يكن عليه إجماع في بداية الأمر. فقد انقسم أصحاب الاتجاه الإسلامي خلال العصر الأموي حول الخلافة الأموية، فلم ير البعض طاعة الخلفاء الذين تلوا معاوية، بعد أن اضطر الاتجاه الإسلامي إلى قبول خلافته من أجل حفظ وحدة الجماعة وتجنب الفتنة ومواصلة الجهاد وترسيخ المفاهيم الإسلامية في المجتمع الواسع الأطراف[٣٠]. ويبدو أن فشل الثورات أدى إلى ازدياد قوة الاتجاه السلمي في أواخر الخلافة الأموية، ودعم بذلك تيار الضرورة. وهكذا تبدو الفترة الأموية فترة نزاع بين ممثلي مبدأ الضرورة وممثلي عدم الاعتراف بها. غير أن مبدأ الضرورة أصبح منذ قيام الخلافة العباسية مبدأ محورياً عند الفقهاء في مجال الفكر السياسي، في التوفيق بين المثل والواقع، وتغطية الفجوة بينهما، واضفاء الشرعية على الخلافة، ما دام الفقهاء لا يستطيعون تحقيق أهدافهم وتطبيق مفاهيمهم.

إلا أن طبيعة أسلوب الفقهاء في التعبير عن آرائهم حالت دون التمييز للوهلة الأولى بين ما ورد في الفكر السياسي حسب مبدأ الضرورة وبين ما كان أصيلاً فيه. فقد عبر الفقهاء عن آرائهم السياسية برواية أحاديث عن الرسول ﷺ، وآثار عن الخلفاء الراشدين، واستندوا إلى مبدأ الاجماع منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي دون أن يميزوا بين المثل والأسس، وبين الآراء التي فرضتها الضرورة. واتخذت المفاهيم التي أقرت حسب مبدأ الضرورة مستوى يوازي مستوى المثل والأسس من حيث صياغتها اللغوية والشرعية، فارتقى مبدأ الطاعة للامام، وإن كان ظالماً وجائراً،

= ٦٥٢، ابن سعد، طبقات ٢/٢-١٧، ٢٣-٢٦، ٩٨-١٠٠، الأشعري، مقالات ٤٥٥-٤٥٦، الأشعري، الإبانة ٢٥١ وما بعدها، البخاري، الصحيح ١/١٧٢، ٥/٢، مسلم، الصحيح ٧/١٠٨-١١١، الفراء، المعتمد ١٩٦، ابن تيمية، مجموع ٣٥/٤٨، ابن تيمية، منهاج ١/٣٤٠.

(٢٩) انظر الماتريدي، رسالة العقائد ٢١، البغدادي، أصول ٢٧٢، الماوردي، الأحكام ٥.

(٣٠) وهم الذين رفضوا الخروج مثل ابن عباس وابن عمر ومحمد بن الحنفية، والحسن البصري والزهري. وقد لاحظنا الذين لم يروا الخروج في القسم الأول من الفصل الثاني ٧٣-٧٥.

إلى مستوى العدالة وتطبيق أحكام الدين، وأصبح مبدأ ولاية العهد الشبيه بالوراثة قرين الاختيار والشورى.

غير أن استمرار تأكيد الفقهاء على المثل والأسس دون انقطاع، وتغير صيغ الأفكار الأخرى وغيابها في بعض الفترات وظهورها في فترات أخرى متمشية مع ما حصل في الواقع (كما حصل في مبدأ ولاية العهد والقرشية والطاعة وصفات الإمام وأهل الاختيار وتعدد الإمامة) هو الطريق إلى تمييز الأسس عن الآراء التي اضطر الفقهاء إلى إقرارها حسب مبدأ الضرورة، وهذا ما يفسر التدرج والقلق في الفكر السياسي خلال القرون الثلاثة الأولى.

ويظهر أن الرغبة في الحفاظ على وحدة الجماعة، وتطبيق الشريعة، ونشر العدالة بين أفراد الأمة، وتحقيق أهدافها، وتبليغ رسالتها هي التي كانت من حوافز الفقهاء في توجههم نحو تقبل الواقع لفترة. وعدم إمكانية تحديد الفترة أدى بالضرورة إلى تمديدها، وإلى استيعاب الفقهاء للتطورات التي حصلت في الخلافة خلال سيرها. فما دامت شروط الضرورة باقية، فإن رغبة إضفاء الشرعية على الواقع ينبغي أن تكون مستمرة[٣١].

غير أن عدم تحقق الأهداف، إضافة إلى الصيغة التي وضعت فيها الأفكار استنزفت قيمة المثل شيئاً فشيئاً، وتقدمت التوفيقات والتبريرات عليها، فاضطر الفقهاء إلى تقديم تنازلات وتوفيقات حسب مبدأ الضرورة أمام التطورات الحاصلة. وهذا الاضطرار يفسر لنا أيضاً سبب تجنب الفقهاء وضع قواعد قطعية وصارمة في الفكر السياسي[٣٢] وما دام سير الخلافة لا يتبع مفاهيم الفقهاء ومثلهم التي لم تتجسد في أية مؤسسات، ولم تكن لها قوة تفرض نفسها على الواقع. فإن البديل العملي لتغطية الفجوة بين المثل والواقع هو استيعاب التطورات وإقرارها حسب مبدأ الضرورة.

بعد ملاحظة تطور الفكر السياسي خلال فترة الدراسة، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما هي امكانية تحديد ثوابت ومفاهيم أساسية في ذلك الفكر؟ وذلك لتوضيح نقطة الربط بين فترة الدراسة والفترات التالية لها.

إن عدم وجود مؤسسات، ورغبة الفقهاء في التكيف مع تطور المجتمع سياسياً وفكرياً، وجو الصراع الذي كوّن الفقهاء فيه آراءهم السياسية، كل ذلك يفسر لنا جوانب مهمة في هذا الفكر. إلا أن ملاحظة دوافع الفقهاء وإطارهم المرجعي الذي استندوا إليه (المفاهيم القرآنية، وسنة الرسول ﷺ، وتجربة الراشدين) حين أرادوا إبداء رأيهم في المسائل السياسية والفكرية عامة، يشير إلى مفاهيم أساسية قد يغفلها الباحث في فترة محدودة وموضوع محدد.

(٣١) انظر جب، دراسات ١٨٦، ١٩٤، ٢٠٣، الدوري، الديمقراطية ٧٦.

(٣٢) انظر الدوري، النظم (ط١) ٧٥، جب، دراسات ٢٠٣.

لذا فإن الإجابة الموضوعية والصحيحة على السؤال تكمن في تحديد مستوى العلاقة والتفاعل بين دوافع الفقهاء وإطارهم المرجعي، وبين الشروط الموضوعية التي أحاطت بهم. إن المفاهيم والمبادىء الإسلامية التي جاء بها القرآن هي سبب وجود الأمة وأساس عقيدتها التي يجب تحقيقها. وقد سعى الرسول ﷺ لتوضيح هذه المفاهيم و المبادىء وتطبيقها وترسيخها خلال الفترة المدنية. ونبه صحابته على ضرورة الالتزام بها ونشرها، ووضع أسس تطبيقها في الواقع.

لقد كانت الفترة التي تلت وفاة الرسول ﷺ نقطة مهمة في تاريخ الأمة، فالصراع الحقيقي الذي نشأ بين صحابة الرسول ﷺ (المركز) وبين القبائل، كان صراعاً حول الشكل الذي تتخذه المفاهيم الإسلامية في الحياة الاجتماعية والسياسية[٣٣]. فلما توجه صحابة الرسول ﷺ البارزون من المهاجرين والأنصار إلى إقامة سلطة مركزية موحدة، وبرزت المشكلة واضحة في الردة وفي الفتنة وفي انفصال الخوارج عن علي، حول ضرورة هذه المؤسسة المركزية التي تحرص على سلطاتها وصلاحياتها التوجيهية والمخططة. والتزام ممثلو الاتجاه الإسلامي ـ رغم اختلاف الصحابة في مشاكل عملية حول الخلافة ـ بضرورة وجود سلطة سياسية مركزية تنفذ أوامر الدين، وتسعى لتحقيق أهداف الأمة. ولم يرض ممثلو الاتجاه الإسلامي بأي صيغة قد تؤدي إلى ابطال دور تلك المؤسسة التي كانت رمز سيادة الإسلام ووحدة الجماعة. وعلى هذا فإن التوجه نحو إقامة سلطة سياسية مركزية التي لم يعترف بها الاتجاه القبلي ولم تعرفها المفاهيم القبلية هو توجه إسلامي في الأصل. وقد أبعد نجاح الاتجاه الإسلامي في حفظ هذه المؤسسة وانتشار المفاهيم الإسلامية وتجذرها في المجتمع خلال القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي خطر الاتجاه القبلي عنها وأصبح مفهوم السلطة السياسية قاعدة مشتركة بين التيارات الفكرية في المجتمع، واستمر ذلك في الفترات التالية من تاريخ الأمة. أما آراء بعض الفئات من الخوارج (النجدات) والمعتزلة (صوفية المعتزلة والأصم) حول عدم ضرورة إقامة الإمام، فلم تكن هي التيار الأصلي لتلك الفئات، وإنما كانت اضطراراً واستثناء أملته ظروف عملية. ولم يجد هذا التوجه قبولاً حتى في أوساط التيارات المعارضة للخلافة الأموية والعباسية[٣٤].

---

(٣٣) انظر لتوضيح هذه النظرة الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام ٥٠ وما بعدها، الدوري، التكوين ٣٩ وما بعدها، وانظر الفصل الأول من الدراسة ٢٧.

(٣٤) انظر الشافعي، الرسالة ٨٠، الخطابي، غريب الحديث ٢/١٢٨، النوبختي، فرق ١٥، الأشعري، مقالات ١٢٧، ٤٦٠، الشهرستاني، نهاية الإقدام ٤٨٢، ٤٨٤، الإيجي، مواقف ٤١٧، ٤٢٤، الناشىء، مسائل الإمامة ٤٩، ٥٩ـ٦٠، عبد الجبار، المغني ٢٠/١ـ٤٨، البغدادي، الفرق ١٢٠، البغدادي، أصول ٢٧١ـ٢٧٢، الرازي، محصل ٢٤٠، ابن خلدون، العبر ١/٣٤٠ـ٣٤١، ابن المرتضى، القلائد ١٤١، =

ويبدو أن نقطتين أساسيتين انتقلتا إلى الفترة التالية من التاريخ الإسلامي في هذا المجال، أولهما توجه رئيسي وهو ضرورة إقامة سلطة سياسية تكون رمزاً لسيادة الإسلام ووحدة الجماعة. وثانيهما، ـ ومن أجل تحقيق ذلك ـ عدم القطيعة بين الفكر (المثل) والواقع إن لم يكن الواقع تجسيداً حقيقياً للفكر، وذلك بحماية مؤسسة الخلافة، وبالسعي إلى إصلاحها وليس برفضها[٣٥]. وهذا هو سبب التسويات والتوفيقات التي قام بها الفقهاء خلال القرون الثلاثة الأولى.

إن السلطة ضرورية لتطبيق الشريعة ونشر العدالة وجهاد العدو، غير أن المشكلة بدت بشكل واضح بعد فترة الراشدين في طبيعة علاقة كل من «السلطة السياسية» و«الأمة» من مصادر الدين (القرآن والسنة) الذي هو نواة كل شيء. وواضح أن حسم هذه المشكلة في النهاية بأي شكل من الأشكال سيرسم الأطر العامة الأساسية للسلطة السياسية ويقرر وجهة تطورها.

لقد التزم الاتجاه الإسلامي منذ اختيار أبي بكر للخلافة بمفهومه لدور السلطة السياسية والأمة مصادر الدين في الحياة السياسية، واعترف بأن النشاط السياسي والاجتماعي مرتبط بمبادىء وأهداف تحددها الآيات القرآنية وسُنّة الرسول ﷺ وهي تمثل السيادة الحقيقية التي لا يمكن الخروج عنها (قال أبو بكر: «أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت فلا طاعة لي عليكم»[٣٦]).

أما الأمة فاعتبرت على ما يبدو من الممارسات العملية، كيان سياسي، اجتماعي حي يقوم بدور المفسر لمصادر الدين والممثل للسيادة الحقيقية من جهة والموجه والمخطط للسلطة السياسية من جهة أخرى. (قال أبو بكر: فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني)[٣٧]. فالأمة هي التي تمثل سيادة الشريعة أساساً وهي التي تفسر مقاصد الدين وتوضحها لتسير السلطة السياسية وفقها. وهكذا تكون سلطة منح الشرعية رهناً على الأمة (فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم). هذا رغم معرفتنا بأن مفهوم الأمة رسخ بعد صراع طويل خلال القرون الثلاثة الأولى، إلا أن سير الاتجاه الإسلامي كان نحو هذا الهدف.

الفراء، المعتمد ١٩٥، الجاحظ، الجوابات في الإمامة ٤/٢٨٥، الفراء، الأحكام ١٩، ٢٤.

(٣٥) انظر النسائي، سنن ٧/١٥٥، الصنعاني، المصنف ١١/٣٢٧، ٣٥٠ وما بعدها، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٤٩٦، البخاري، الصحيح ٤/٦٠-٦١، ٩/٥٨، ٦٢ وما بعدها، الترمذي، سنن ٩/٨ وما بعدها، ١٢١، ابن ماجه، سنن ٢/٣٤٧ وما بعدها، مسلم، الصحيح ٦/٢١ وما بعدها، ١٧-١٨، ٨/١٦٥ وما بعدها، أحمد ابن حنبل، المسند ١٠/١٣٣-١٣٤، ١٣/٨٧-٨٩، ١٧٣-١٧٤، ٧/١١٢، ١٢/١٠٠-١٠١.

(٣٦) ابن هشام، السيرة ٤/٦٦١.

(٣٧) ن.م: ٢/٦٦١.

ولم يظهر إلى الوجود صدام في فترة الراشدين بين السلطة السياسية واتجاه الأمة في الأهداف العامة (عملياً الجماعة الإسلامية/ الصحابة) تابعاً لوحدة الاتجاه الإسلامي في نظرته لهذه الأهداف. ولكن انتقال السلطة إلى الأمويين، ولجوء الاتجاه الإسلامي إلى المعارضة بشكل عام هيأ المجال لوقوع صدام بين السلطة السياسية والاتجاه الإسلامي فيما يتعلق بدور الأمة وصلاحياتها. لقد استمر الأمويون في التأكيد على مبدأ الوراثة وفكرة الجبر، وأصروا على أن الخليفة خليفة لله (عبد الملك وبعده)[38]، وحاولوا تخفيف وطأة المعارضة. إلا أن ما فعله الأمويون كان تقليلاً لدور الأمة في الحياة السياسية. وأصر الاتجاه الإسلامي مقابل ذلك على دور الأمة ومكانتها وصلاحياتها بالتأكيد على الاختيار والشورى والعدالة وتطبيق أحكام الدين[39]. وأدى ذلك إلى فشل الأمويين في محاولاتهم لايجاد تفسير للمفاهيم الإسلامية، تلتقي فيه السلطة السياسية والاتجاه الإسلامي. وأكد صراع الاتجاه الإسلامي مع الأمويين من ناحية أخرى مفهوم الأمة لدى الفقهاء.

وبالرغم من تراجع دور الأمة بشكل ملحوظ في الفترة العباسية الأولى والثانية في المجال العملي غير أنه استمر في أفكار الفقهاء ومفاهيمهم دون انقطاع أو تراجع[40]، حتى برز في مبدأ

---

(٣٨) انظر الإمامة والسياسة ١/١٩٩، البلاذري، أنساب ٣/٢٧٧، ٤/٢٠٧، ٢٠٨، ٢٩٧، ٣٤٥، ٥/٣٥٤، الطبري، تاريخ ٥/٢٢٠، ٣٣٢، ابن عبد ربه، العقد ٤/٨٩، ١١٢، ١١٧، ٤٢٧، ٣/٣٠٩، ابن سعد، طبقات ٥/٢٤٥ الدينوري، الأخبار ٣٤٦، عبد الحميد الكاتب، رسائل ١٩٣، ٢٠٧، ٢٠٩، الأخطل، ديوان ٩١، ١٠٣، ١٠٥، جرير، ديوان ١/٩٤-٩٥، ١٧٥، ٢٢٥، ٢٨٨، ٢٩٠، ٤٤٩، ٢/٦٢٠، ٦٨٦، ٧٣٧، الفرزدق، ديوان ١/٨٥، ٨٨، ٨٩، ٢٦٢، ٢٨١، ٣٣٦، ٤١١، ٢/١٧، ٧٨، ٨٩، ١٢٥، ٢٠٨، ٢٤٦، ٣٠١.

(٣٩) ويلاحظ ذلك في الثورات التي قامت في العصر الأموي وفي مواقف الفقهاء. انظر الإمامة والسياسة ١/١٨٥، المسعودي، مروج ٣/٣٧، القالي، الأمالي ١٧٥، ابن خياط، تاريخ ٢١٣-٢١٤، ٢٨٠، ٢٨٩-٢٩٠، اليعقوبي، تاريخ ٢/٢٧١، ٣٣١ وما بعدها، الطبري، تاريخ ٥/٣٥٢-٣٠٣، ٦/٢٨٤ وما بعدها، ٣٣٦ وما بعدها، ٤١٥-٤١٦، الصنعاني، المصنف ٥/٣٣٢ وماب عدها، ٤٣٩ وما بعدها، ٤٤٨ وما بعدها، ٤٧٧ وما بعدها، البلاذري، أنساب ٤/١-٥٥٥، ابن هشام، السيرة ٢/٢٥٦ وما بعدها، ابن سعد، طبقات ٢/٢-٣٨-٣٩، ٤٩-٥٠، ٥٧، ابن عبد ربه، العقد ٤/٤٢١، البسوي، المعرفة ١/٤٧٣، ٤٧٦-٤٧٧، الذهبي، سير ٤/٣٩، ابن المرتضى، طبقات ٢٣.

(٤٠) انظر أبو يوسف، الخراج ٧١ وما بعدها، ٨٣ وما بعدها، ٨٧ ومابعدها، ٩١ وما بعدها ، الشيباني، السير ٢٤٤، الصنعاني، المصنف، ٥/٤٣٢ وما بعدها، ٤٤٥ وما بعدها، ١١/٣١٩-٣٢١، مالك بن أنس، الموطأ ٢/٩٨٢-٩٨٣، الشافعي، الأم ١/١٨٢-١٨٣، الزبير بن بكار، الأخبار ١٤١ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٤/٦٠-٦١، ٥/٨ وما بعدها، ٢٢ وما بعدها، ٨/٢١٠، ٩/٩٥، ١٠٠-١٠١، ١٣٨، مسلم، الصحيح، =

الاجماع بشكل واضح. وإذا كان الصراع يقوم في العصر الأموي بين الاتجاه الإسلامي والخلافة الأموية في مسألة دور الأمة وصلاحيتها، على مبادىء سياسية كالاختيار والشورى وولاية العهد وتطبيق أحكام الدين، فقد قام في العصر العباسي بين السلطة السياسية والنظم الدينية، نتيجة تبلور نظم دينية يحكمها الفقهاء، وقد حاول المنصور توحيد الأحكام والقضاء حتى يضع هذه النظم تحت إشراف الخلافة، إلا أن الفقهاء عارضوا توجهه وأكدوا على استقلالهم. وانتهى الصراع بفشل الخلافة العباسية بعد المحنة، المحاولة الأخيرة التي حددت نطاق سلطة الخلافة وأكدت دور الفقهاء. وبدا واضحاً أن الدين هو الأساس الذي تقوم عليه كل التنظيمات، والأمة هي التي تحمل قيم الدين ومفاهيمه، وتحدد الأهداف، وترسم السياسات، لأن مسيرتها لا تخطىء. وهكذا أصبح الفقهاء سلطة تعبر عن اتجاه الأمة وإرادتها[٤١]. أما السلطة السياسية فعليها تطبيق أحكام الدين، والسير حسب أهداف الأمة. إلا أن الشيء الذي حال دون ذلك فهو عدم وجود مؤسسات تجسد تلك المفاهيم.

إن مكانة الأمة المركزية في آراء الفقهاء تفسر لنا سبب إصرارهم على الاختيار والشورى والبيعة. فقد رأوا أن الاختيار يبرز إرادة الأمة واتجاهها، كما أن البيعة تدل على عقد تم برضى بين الأمة والخليفة على تطبيق أحكام الدين، وتحقيق العدالة، وجهاد العدو، وحماية المسلمين[٤٢].

= ٦/٤-٥، ١٧، الترمذي، سنن ٦/٧٠، ٧٣، ٧٧، ٧٨، أبو داود، سنن ٣/١٣٣-١٣٦، أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٠، أحمد بن حنبل، المسند ١/٢٧٩، ٢٨٢، ٥/٦٨، ١٢١، ٦/٢٣٠، ٢٩٢، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦ وما بعدها، أبو عبيد، الأموال ١٠ وما بعدها، ابن ماجه، سنن ١/٦١، النسائي، سنن ٧/١٥٥-١٥٩، ٨/٢٢١-٢٢٢.

(٤١) انظر الشافعي، الرسالة ٤١٩-٤٢٠، ٤٧١ وما بعدها، الشافعي، جماع العلم ٥١ وما بعدها، وانظر الدوري، الديمقراطية ٧٦، محمد يوسف موسى، نظام الحكم ٦٩، ٧٥، رضوان السيد، الأمة ١١١، ١٩٧، رضوان السيد، الشخصية الإسلامية (دراسات، الجامعة الأردنية، ١٤/٤/١٩٨٦) ٢٠، لامبتون، الفكر السياسي ٣٦، لاووست، نظريات ٧١.

(٤٢) انظر مالك بن أنس، الموطأ ٢/٩٨٢-٩٨٣، الصنعاني، المصنف ٥/٤٤٥، ١١/٣١٩ وما بعدها ٣٣٥، البخاري، الصحيح ٥/٨ وما بعدها، ٢٢ وما بعدها، ٨/٢١٠، ٩/٨٠ وما بعدها، مسلم، الصحيح ٦/٤-٥، ٢٩، أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٠، أحمد بن حنبل، المسند ١/٢٧٩، ٢٨٢، ٢/٩، ٥/٢٣٢-٢٣٣، ١٣/١٨٠، الترمذي، سنن ٩/٧٠، ١٢١، ابن أبي عاصم، السنة ٢/٥٤٦، الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦-١٠٧، الأشعري، الإبانة ٢٥١ وما بعدها، الأشعري، اللمع ١٣٣، الماتريدي، رسالة العقائد ٢١-٢٢، الفراء، المعتمد ٢١٣، أبو عبيد، الأموال ١٠-١٤، ابن زنجويه، الأموال ١/٢٦-٢٩، الدوري، الديمقراطية ٧٦، محمد يوسف موسى، نظام الحكم ٧٠.

إن أهل الاختيار والشورى هنا يكتسبون أهمية خاصة لعدم امكان اشتراك الأمة بكاملها في عملية الاختيار. لذا كان تأكيد الفقهاء على العدل والعلم والفضل والتقوى صفات يجب توافرها فيهم(٤٣).

أما ما يلاحظ من فجوة بين هذه المفاهيم وبين الواقع، وسعي الفقهاء للتوفيق بينهما، وإقرار الخطوات العملية في تطور مؤسسة الخلافة خلال تطورها، فيفسره مبدأ الضرورة(٤٤).

وقد كانت الظروف سبب رضى الاتجاه الإسلامي بخلافة معاوية، واختيار قسم من هذا الاتجاه مبدأ الطاعة للخلفاء الأمويين، وتوجهه بشكل عام للدفاع عن الخلافة العباسية في مختلف مراحلها، رغم بعدها عن الفقهاء، وأدى ذلك بدوره إلى دخول عناصر توفيقية في الفكر السياسي.

فالرغبة في تجنب الفوضى القبلية أدت إلى الرضى بخلافة معاوية. وانتهاء عملية الشورى والاختيار باستعمال القوة سبب الرضى بولاية العهد. والخوف من ضياع سلطات الخليفة بسبب ثورات المعارضة وتسلط الجند، وبروز الامارات استوجب التأكيد المستمر على سلطات الخليفة وشمولها. وتوجه الحركات المعارضة إلى استعمال القوة في ابداء رأيهم وتغيير ما يعارضونه دفع الفقهاء إلى تأكيد مفهوم الطاعة وعدم الخروج وتجنب الفتنة. وكل ذلك من أجل توفير جو يسمح للأمة أن تؤدي رسالتها وتقاوم الأخطار التي تواجهها، ولافساح المجال لتطبيق العدالة بين أفرادها(٤٥). وكانت هذه الجهود المتواصلة خلال القرون الأولى في تأكيد مفهوم الأمة سبب تجلي

---

(٤٣) انظر الصنعاني، المصنف ٥/٤٣٩، ٤٤٥ وما بعدها، ٤٨٠ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٥/٢٢، ٩/١٠٠، الترمذي، سنن ٩/١٠، البغدادي، أصول ٢٨٠-٢٨١.

(٤٤) أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٤٠، أبو يوسف، الخراج ٨٠ وما بعدها، مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٠٩، أحمد بن حنبل، المسند ٧/٢٠٦، ١٩/١٣٦، ١٤٢، البخاري، الصحيح ٩/٨٠ وما بعدها، الرازي، مناقب ١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٤٨، العبادي، طبقات ١٧، ابن القيم الجوزية، اجتماع ٨٦، الفراء، الأحكام ٢٣، أبو داود، سنن ٣/١٣٠، مسلم، الصحيح ٦/٥-٦، الصنعاني، المصنف ١١/٣٢٠، النسائي، سنن ٧/١٦٢، الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦، الأشعري، مقالات ٢٩٥-٢٩٦، ٤٥١-٤٥٢، الأشعري، الإبانة ٣٠، ٣٣ الماتريدي، شرح الفقه الأكبر ١٤-١٥، وانظر الدوري، الديمقراطية ٧٦، لوي غارديه، أهل الإسلام ٢٧٤، رضوان السيد، الشخصية ٣٥.

(٤٥) انظر أبو يوسف، الخراج ٦٨-٦٩، ٧١، ٨٤ وما بعدها، الرازي، مناقب ١٣٧، البيهقي، مناقب ٤٤٨، العبادي، طبقات ١٧، ابن القيم الجوزية، اجتماع ٨٦، الماوردي، الأحكام ١٦، أبو زرعة، تاريخ ١/١٨٩-١٩، أبو حنيفة، الفقه الأبسط ٤٠، مالك بن أنس، الموطأ (رواية الشيباني) ٣٠٩، الشافعي، الأم ٤/٢٢٦، الصنعاني، المصنف ١١/٣٢٩ وما بعدها، ٣٣٩ وما بعدها، أحمد بن حنبل، السنة ٢٢٩، البخاري، الصحيح ٩/١٠٠، الترمذي، سنن ٩/٧٠، مسلم، الصحيح ٦/٤-٥، الأشعري، مقالات، ٤٥٥-٤٥٦، ٤٦٣، الأشعري، اللمع ١٣٤ الأشعري، الإبانة ٢٥٦، الأشعري، كتاب الرسالة ١٠٦، =

فكرة الأمة ورسوخها على مستوى ثقافي وحضاري، وإن لم يكن على مستوى سياسي، إذ حين برزت هذه الهوية كان السلطان السياسي للخلافة قد فقد سيادته على دار الإسلام[٤٦].

= البغدادي، أصول ٢٨٠-٢٨١، ٢٨٥، الماوردي، الأحكام ١١ وما بعدها، ٢٣-٢٤، الفراء، الأحكام ٢٣، ٢٥، الماتريدي، رسالة العقائد ١٧، الماتريدي، شرح الفقه الأكبر ١٤-١٥، أبو عبيد، الأموال ١٢-١٣، أحمد بن حنبل، المسند ٥٢/١٣، ١٧٣-١٧٤، ١٨٠ ١٩٨/٧، ٢٠٥، ٢٦٢-٢٦٣، ٨٧/١٥-٨٩، المحاسبي، مسائل ٢٠٧-٢١٢، ٢٢٠-٢٢٣، ابن زنجويه، الأموال ٧١/١ وما بعدها، البخاري، الصحيح ٣٤/٤، ٦٠-٦١، ٥٨/٩ وما بعدها.

(٤٦) انظر الدوري، التكوين ٣٥ وما بعدها، ٨١ وما بعدها.

خاتمة

قامت الخلافة بعد وفاة الرسول ﷺ تمثيلاً لمفهوم الاتجاه الإسلامي للسلطة، ولخلافة الرسول في تدبير أمور المسلمين.

أقر مبدأ الاختيار والشورى في الحكم في اختيار أبي بكر للخلافة، واستمر ذلك مبدأ أساسياً في الخلافة طوال عصر الراشدين، رغم اتخاذه أشكالاً متباينة من خليفة لآخر، بحسب الظروف السياسية والاجتماعية. وانتهت خلافة الراشدين دون أن يستقر مبدأ الاختيار على شكل معين.

وحددت وظيفة الخليفة في تطبيق أحكام الدين، وتوزيع الفيء، وإمامة الصلاة، وانتهت السلطة الروحية بوفاة الرسول، وبقي مفهوم الأمة هو الأساس.

توغل الإسلام في المجتمع، واستمرت التقاليد القبلية في تأثيرها في الحياة العامة. وبخضوع بلاد واسعة لسيادة الإسلام، مر المجتمع بسلسلة من التغيرات الاقتصادية والاجتماعية. وتمخضت التطورات عن الفتنة في أواخر خلافة عثمان، بعد أن توقفت موجات الفتوح. وكانت الفتنة حقيقتها صراعاً في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية العامة بين اتجاهين مختلفين يتبنى أحدهما المفاهيم والمبادىء الإسلامية ويمثل الثاني المفاهيم القبلية وتقاليدها بين المفاهيم الإسلامية والقبلية. ومثل الصحابة الاتجاه الإسلامي، بينما مثلت القبائل (الأمصار) المفاهيم القبلية. وكان الصراع بين هذين الاتجاهين في نظرتهما للحياة السياسية والاقتصادية العامة.

ولم تنته الفتنة بمقتل عثمان، بل استمرت في الحرب الأهلية، وأفضت إلى انتقال السلطة للأمويين. وفي حين تصاعد الاتجاه القبلي وتوسع بعد مقتل عثمان، كان الاتجاه الاسلامي ينقسم على نفسه ويتراجع. ففي الكوفة، أثناء صراع علي ومعاوية، كان الاتجاه الإسلامي أمام خيارين: الفوضى القبلية، أو الرضى بسلطة تضمن استمرار المفاهيم الإسلامية، وإن لم تكن تجسيداً كاملاً لها. أيد الاتجاه الإسلامي علياً بشكل عام، لكن ظهور الخوارج ومقتل علي، لم يبق خياراً غير قبول سلطة معاوية إذا أريد التخلص من الفوضى القبلية التي هددت المفاهيم الإسلامية. وتنازل الحسن عن الخلافة لصالح معاوية.

ويلاحظ أن الفتنة، وقصر فترة الراشدين، وظروف الفتوح، لم تسمح بإقامة مؤسسات سياسية تنظم النشاط السياسي وتسند الخلافة. وهذا يفسر سبب تغير أسلوب الاختيار، وعدم

تحديد واضح لوظائف الخليفة وسلطاته وأسلوب تنحيته إذا استوجب الأمر. وهكذا تحكمت القوة في أمر الخلافة فنقلتها إلى الأمويين في دمشق.

ولئن كان المحرك الأساسي في تطور مؤسسة الخلافة في فترة الراشدين هو تفاعل وصراع الاتجاهين الإسلامي (الخلافة) والقبلي (القبائل - الأمصار) في الحياة العامة، فإن تطور مؤسسة الخلافة في الفترة الأموية كان نتيجة لتفاعل وصراع اتجاهات ثلاث: الاتجاه الإسلامي، والقبلي، والوراثة الأموي.

التزم الاتجاه الإسلامي بالطاعة خلال خلافة معاوية. غير أن توجه معاوية إلى تولية ابنه ولاية العهد أثار معارضة الاتجاهين القبلي والإسلامي. ولم يرض أولاد الصحابة الكبار (ممثلو الاتجاه الإسلامي) ببيعة يزيد.

استمر الأمويون في التأكيد على مبدأ الوراثة. وأسفر ذلك عن تصعيد حدة المعارضة القبلية والإسلامية. وتداخلت الخطوط في صفوف المعارضة. وقامت ثورات ضد الأمويين اشتركت فيها فئات متباينة تنطلق من دوافع مختلفة، إسلامية وقبلية، ولم يتمكن الأمويون من ترسيخ مبدأ الوراثة.

وحاول الأمويون من ناحية أخرى ترسيخ قاعدة خلافتهم، وفرض سيطرتها على الأمصار. وازدادت رغبتهم بعد أن واجهوا ثوارت عنيفة من القوى المعارضة، الحزبية والقبلية. ولم ينجح السفيانيون في التفاهم مع القوى المعارضة، وترك استقلال نسبي للأمصار. وتوجه الأمويون منذ خلافة عبد الملك إلى تأكيد المركزية ومفهوم الدولة وسلطات الخليفة. وزادت سياستهم هذه من حدة المعارضة. واستمرت الاضطرابات القبلية والثورات الحزبية. وانخرط الأمويون في أواخر خلافتهم في النزاعات القبلية، وفقدوا السيطرة على الوضع، وإمكانية تكوين قاعدة سياسية تلتقي عليها القوى المختلفة.

واتجه الأمويون إلى مصدر شرعي لاسناد خلافتهم. إذ لم تنتقل إليهم الخلافة عن طريق الشورى التي رفعت شعارها الحركات المعارضة، فأكدوا على فكرة الجبر، وأن الخلافة انتقلت إليهم بتقدير إلهي. واعتبروا الخليفة خليفة الله، وسعوا إلى ايجاد قاعدة فكرية تسند سلطتهم. إلا أن انهيار الخلافة الأموية يبين لنا أنهم لم ينجحوا في ذلك.

وانتهت الخلافة الأموية دون أن تستقر المؤسسة السياسية على شكل معين. وجرت الممارسات السياسية في نطاق سعي الأمويين للتكيف مع الظروف. ولم تظهر مؤسسات سياسية ترسخ قواعد الخلافة وتضمن استقرارها. وبدلاً من ذلك حلت المشاكل بالقوة، داخل الأسرة الأموية في ولاية العهد، وخارجها بينها وبين القوى المعارضة التي لجأت إلى الثورة في التعبير عن رأيها.

وبرزت بعض المفاهيم السياسية خلال العصر الأموي. لقد أكدت الحركات المعارضة على الاختيار والشورى والحكم بالكتاب والسنة والعدالة والمساواة. بينما استمر الأمويون في تأكيدهم على ولاية العهد، وعلى فكرة الجبر. ويلاحظ أن الوراثة المباشرة لم تتمكن من الرسوخ فكانت الخلافة تتداول في الفرع المرواني. ولوحظت في الخليفة مواصفات ذات جذور عربية وإسلامية. واستمر المركز يبت في أمر الخلافة، ولم تستقر سلطات الخليفة ونطاقها نتيجة لطبيعة المعارضة. ولم يظهر مفهوم لعزل الخليفة، بل اتجهت المعارضة إلى القوة والثورة حين أرادت ذلك.

قامت الخلافة العباسية نتيجة لتوسع الاتجاه الإسلامي في المجتمع، بعد أن استنزفت الاضطرابات القبلية قوة الأمويين، وبعد أن فشلوا في كسب دعم الاتجاه الإسلامي. فكانت الثورة العباسية إسلامية في أساسها، قادها العباسيون واشترك فيها العرب والموالي. وهذا يفسر دور الموالي في العصر العباسي.

وأكدت الدعوة على الرضا من آل محمد وعلى العدالة والمساواة وتطبيق الكتاب والسنة، ثم أسقطت الدعوة للرضا من آل محمد فور إعلان الخلافة الجديدة. وأكد على حق العباسيين في الخلافة.

كانت هذه مبادىء وأهداف عامة أراد العباسيون تحقيقها. غير أن تطور الخلافة في العصر العباسي الأول كانت نتيجة لعلاقات معقدة بين عدة قوى: العباسيون، والعرب والموالي (الفرس)، والاتجاه الإسلامي العام (الفقهاء).

أكد العباسيون على مكانتهم السامية وعلى مبدأ الوراثة، ولم يبقوا مجالاً للشورى، وتوسعوا في تعيين أكثر من واحد لولاية العهد. ولم يكن ذلك وفق أساليب محددة، بل كان نتيجة لسعي العباسيين للتكيف مع الظروف، وهذا أدى إلى صراعات داخل الأسرة العباسية، وانفجرت الفتنة بين الأمين والمأمون، وحسمت القوة العسكرية الأمر. وكان ذلك بداية سيئة لتدخل الجيش في الصراعات السياسية الداخلية. فلم يلبث أن اضطرب الأمر في بيعة المعتصم، وكانت خلافة المتوكل فترة صراع بين الخليفة والجند في السيطرة على مقاليد الأمور في التحكم في سير الخلافة. وانتهى الصراع بمقتل المتوكل. أما الفترة التي تلت المتوكل فقد كانت مرحلة سيطرة الجند على الخلافة، باستثناء فترات قليلة ومتقطعة. أدى هذا التطور إلى سلب الخليفة سلطته، ولم يبق لولاية العهد قيمة. وكان إحداث منصب أمير الأمراء اعترافاً من الخليفة بقوة الجيش وسلطته، هذا إضافة إلى ظهور إمارات مستقلة لا ترتبط بالخلافة إلا نظرياً.

لقد اشترك الموالي (الفرس) في الدعوة والثورة العباسية من منطلقات إسلامية بشكل عام، وأدى ذلك إلى إشراكهم في الحكم في العصر العباسي. لكن الموالي لم يكونوا كتلة واحدة ذات اتجاه واحد. فقد انخرط قسم من الموالي في الاتجاه الإسلامي وأصبح جزءاً منه، في حين أن

قسماً آخر كانت له خبرة عملية في الإدارة اتجه إلى استلام مناصب إدارية وقيادية. وتمخض ذلك عن نمط له اتجاهه وميوله المميزة (الكتاب). وكانت قد شهدت أواخر الخلافة الأموية نماذج من هذا النمط (مثل عبد الحميد بن يحيى الكاتب)، إلا أن ظروف الخلافة الأموية في فترتها المتأخرة لم تسمح ببروزه بشكل واضح، ثم إن ظروف الخلافة العباسية كانت مواتية لقيام الكتاب بدور رئيسي في دفع عجلة التطور. وتوجه العباسيون إلى اعطائهم مناصب إدارية وقيادية رغبة منهم في فرض سيطرة الخلافة على الأطراف، وتسيير شؤون الخلافة. وأنشأ العباسيون قوة ضاربة مستقلة ترتبط بالخليفة (الجيش) وتخلصوا من خطر القبلية. وهكذا كان العباسيون والجيش والكتاب قوى رئيسية في العصر العباسي الأول.

فلم تكن هناك قوة تكبح جماح القوى الاستبدادية سوى التوازن السياسي بين القوى المختلفة. ولم يكن ذلك كافياً، فاضطر العباسيون إلى الاستناد إلى الجيش والكتاب من أجل دفع خطر المعارضة وحل المشكلات العملية التي تواجههم. ويعني ذلك أن الأسس الإسلامية للخلافة التي أعلنها العباسيون في بداية أمرهم كانت قد تحطمت بعد مئة سنة من قيام الخلافة العباسية لعدم وجود مؤسسات تحد من نفوذ الكتاب والجيش وتضمن سير الخلافة في اتجاهها الإسلامي.

ومن ناحية أخرى توجه العباسيون منذ خلافة المنصور إلى وضع النظم الدينية تحت سيطرة الخلافة ونجحوا إلى حد ما في إحداث منصب قاضي القضاة. غير أن النظم الدينية كانت تمتلك قوة ذاتية تتطور بحسبها، ولم تخضع لقوة خارجة عنها. ولم يعن إحداث منصب قاضي القضاة خضوع الفقهاء للعباسيين في نشاطهم العلمي وتحديد اتجاههم وأهدافهم، هذا بالرغم من دعمهم للخلافة. وانكشفت طبيعة الصراع بين النظم الدينية والسلطة السياسية في المحنة، ورفض الفقهاء محاولة الخلافة في فرض آرائها عليهم، وأكدوا على استقلال الفقه، وانتهت المحنة بفشل العباسيين، وتبين أن الفقهاء حريصون على استقلال نظمهم وذاتية تطورها. وكانت نتائج هذا الصراع سيئة على الخلافة، فقد تزعزعت القاعدة الإسلامية للخلافة وتركت وسط القوى المتصارعة عليها بدون حماية ودعم. وهكذا تدهورت الخلافة نتيجة لسيطرة القوى التي كونتها هي من أجل حمايتها (الكتاب والجيش) وتواصل تدهورها إلى أن احتل البويهيون بغداد. وكان لكل ذلك أثره في الفكر السياسي.

يبدو أن ثلاثة عوامل رئيسية كانت وراء تطور الفكر السياسي لدى أهل السنة في فترة دراستنا: علاقة الفقهاء بالخلافة الأموية ثم العباسية، وعلاقتهم بالأحزاب المعارضة، (الخوارج والشيعة)، وعلاقتهم بالكتاب. لقد انقسم أصحاب الاتجاه الإسلامي إلى فئات مختلفة منذ أواخر فترة الراشدين. واتضح ذلك في الفترة السفيانية. ووقف الاتجاه الإسلامي العام موقفاً بين القوى المعارضة الثورية وبين الأمويين، لا سيما بعد ثورة ابن الزبير، فهو لا يؤيد الحركات المعارضة ولا

يقبل موالاة الأمـويين. هذا بالـرغم من اتجـاه بعض فئات منه إلى الثورة طوال العصر الأموي (الحسين، ابن الـزبير، والثورات التي تلته والتي قامت باسم الإسلام والشورى كثورة المطرف ويزيد بن المهلب والحارث بن سريج).

ويفهم من ذلك أنه ساد نمطان أساسيان بين الاتجاه الإسلامي العام خلال العصر الأموي: الثـورة في طلب الشـورى والحكم بالكتـاب والسنـة، والـطاعـة ولـزوم الجمـاعـة تجنباً للفتن والاضـطرابـات والتعـامل مع الأمويين لتحقيق أكبر نسبة ممكنة من الأهداف ضمن الامكانيات المتاحة. وظهرت خلال ذلك نقاشات فكرية لتوضح طبيعة هذه العلاقة، ولتبرز نظرة الفقهاء إلى الأمويين.

لقد عارض الفقهاء تأكيد الأمويين على فكرة الجبر، واعتبار الخليفة خليفة الله. سواء أكان ذلك بلجوء قسم منهم إلى الثورة، أو بالتأكيد على حرية الارادة ومسؤولية الفرد عن أعماله وعلى مفهوم الأمة مقابل سلطة الخليفة. وبناء على ذلك يمكن القول بأن النقاش حول الجبر وحرية الارادة والقدر انطلق من واقع المجتمع ومن الصراع السياسي والفكري القائم بين الأمويين والقوى المعارضة، لا من احتكاك المسلمين بالاديان والثقافات المحلية في البلدان المفتوحة.

بيد أن نظرة قسم من أصحـاب الاتجاه الإسلامي إلى الفترة المتأخرة من خلافة الراشدين (عثمـان وما بعده)، وعلاقتهم بالأمويين، واستخدام الخوارج لفظ الكفر بحق الأمويين كسلاح فكري، وحكمهم على مرتكب الكبيرة بأنه كافر أثار رد فعل بعض الفقهاء والأمويين. وظهر توجه أطلق عليه اسم الإرجاء يرفض مقالة الخوارج ويؤكد على التمييز بين الإيمان والعمل، وينفي أن يكون مرتكب الكبيرة كافراً. ويلاحظ أن لهذا الرأي دلالة سياسية خطيرة. فالخلافة الأموية مهما قيل فيها، هي جزء من الجماعة والأمة ولا يجوز تكفيرها. وقد وجد الأمويون في ذلك دعماً لهم في طلب الطاعة، وتوحدت فكرة الإرجاء بفكرة الجبر. وبذلك اكتسب الأمويون دعماً فكرياً أمام المعارضة.

لكن تحـول المجتمـع اقتصادياً واجتماعياً، أنهى الالتقاء الفكري بين الأمويين والفقهاء. وعملت الدوافع الإسلامية على دفع فكرة الارجاء إلى دعوة سياسية واجتماعية تدعو إلى العدالة والمسـاواة، وتدافع عن حقوق الموالي باعتبارهم مسلمين يتمتعون بحقوق وصلاحيات المسلم العربي. وانفجرت هذه الدعوة في ثورة الحارث بن سريج المرجئي التي اشترك فيها رجال من المرجئة البارزين. وهكذا لعبت الدوافع الإسلامية التي كانت طرفاً في قيام حركة الإرجاء دورها، وأنهت الاتفـاق المؤقت مع الأمـويين. وفشل الأمويون في ايجاد قاعدة فكرية يلتقون عليها مع الاتجاه الإسلامي.

ولم تكن هذه التطورات بدون أثر على الاتجاه العام للفقهاء. فقد برزت فئة أخرى أطلق عليها اسم المعتـزلة، تعتبر مرتكب الكبيرة فاسقاً، لا مؤمناً ولا كافراً، وتضعه في منزلة بين المنزلتين. ولم يكن هذا الاتجاه في حقيقة الأمر جديداً، بل يبدو أنه امتداد لموقف سياسي ظهر في خلافة علي في حروبه مع طلحة والزبير ثم معاوية. فقد اعتزل قسم من الصحابة الحرب، ورآها فتنة لا يمكن تمييز المخطىء من المصيب فيها. واستمر الموقف نفسه لدى بعض أولاد الصحابة، وبرز في صراع الأمويين مع عبدالله بن الزبير فقد اعتزل محمد بن الحنفية وغيره الطرفين واعتبر صراعهما فتنة، ثم بايع عبدالملك بعد مقتل ابن الزبير لاعتقاده بانتهاء الفتنة. وهكذا وصل هذا الموقف إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد اللذينَ عبرا عنه في نطاق المناقشات الفكرية. ومن الملفت للنظر أننا لا نشاهد دوراً لهما في الصراعات القائمة بين الأمويين والقوى المعارضة طوال العصر الأموي. واستمر الخط المحايد والمستقل في العصر العباسي الأول في موقف عمرو بن عبيد وأصحابه. ويبـدو أن تسمية المعتـزلـة، أو الاعتـزال، لم تكن بمعزل عن موقفهم الحيادي والمستقل من الصراعات القائمة حتى أواخر العصر العباسي الأول.

وحين انتقلت الخلافة إلى العباسيين تبين أن موقف الفقهاء من العباسيين سيؤدي إلى بروز الفـروق بين التيارت التي جمعتهـا تسمية «الاتجاه الإسلامي العام». لقد توجه العباسيون إلى التقـارب من الفقهـاء ومال الفقهاء إلى التعاون معهم ولم يعترضوا على إشراف العباسيين على مؤسسة القضاء، وقدموا للعباسيين قاعدة حقيقية تدعمهم.

وأسفـر ذلك عن توجه الحركات المعارضة إلى اتهام الفقهاء، واتجهت القوى الثورية إلى اعتناق مذاهب خارج أهل السنة، وزادت النقاشات الفكرية بينها، ومال الفقهاء إلى تأكيد فكرة القدر الأزلي، واعترضوا على تكفير مرتكب الكبائر واعتبروه مسلماً رداً على الخوارج والمعتزلة. غير أنهم أكدوا على أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ربما رغبة في وضع إطار مرن يحدد شخصية مميزة للمسلم في حياته الأخلاقية و الاجتماعية، وفي الحد من توسع التقاليد المحلية الأخلاقية والاجتماعية في المناطق المفتوحة. وهكذا أدت التطورات إلى استيعاب الأفكار القدرية من قبل المعتزلة في بداية القرن الثالث ووجدت فكرة الإرجاء والجبر مكاناً في أوساط الفقهاء.

بيد أن النقاش حول خلافات الصحابة والمفاضلة بينهم كان من أخطر المسائل الفكرية بين الأحزاب الإسلامية لما له من أهمية في المواقف السياسية والفكرية، وتطور متماشياً مع تكون الأطر الفكرية للأحزاب ومع مواقفها العملية من الخلافة ومعارضيها. ويبدو أن الفترة الأموية انتهت دون أن يظهر رأي واضح حول هذه المسألة في الاتجاه الإسلامي العام، بل كانت هذه المسألة سبب انقسام في صفوفه. ويظهر أن الفترة العباسية شهدت تبلوراً أوضح، فقد مال الفقهاء بشكل عام إلى المفاضلة بين الخلفاء حسب توليهم الخلافة وإلى السكوت عما شجر بينهم مع ميل إلى القول

بأحقية علي في حروبه مع خصومه واعتبار موقف خصومه خطأً اجتهادياً. ولم يترسخ هذا الرأي بين الفقهاء إلا بعد منتصف القرن الثالث الهجري. بعد أن أثار نقاشاً حاداً في فترة تطوره بين الفقهاء والاتجاهات الفكرية الأخرى، وبين الفقهاء أنفسهم. ويبدو أن آراء المعتزلة اقتربت من آراء الفقهاء خلال القرن الثالث الهجري ولم يلاحظ فرق كبير بين آرائهما.

وجرى من ناحية أخرى صراع خفي بين من يمثل التراث السياسي الساساني (الكتاب) وبين الفقهاء. وكان هذا في الحقيقة صراعاً يهدف إلى التحكم بمقاليد الخلافة وادخال مثل أخلاقية واجتماعية في المجتمع. ومن هنا كانت مقاومة من يمثلون الاتجاه الإسلامي شديدة لمن أطلق عليهم اسم الشعوبية. ويظهر أن الصراع أثر على الفكر السياسي وظهر كتأكيد من الفقهاء على مبدأ الاختيار وتطبيق أحكام الدين والعدالة وحقوق الأمة.

أما الفكر السياسي الفلسفي ـ اليوناني ـ فإنه بقي جانبياً في تأثيره على الواقع من جهة وعلى النقاش الفكري من جهة أخرى. ويبدو أن ما قدمه هذا الاتجاه لم يكن يختلف في طبيعته عما أتى الكتاب به، فالصورة الاستبدادية والسلطات الشاملة للحاكم كانت هي البارزة في فكره السياسي.

وفي ضوء هذه الملاحظات يمكن النظر إلى الفكر السياسي.

نشب صراع حول ضرورة الإمامة في حركة الردة، وبين تأكيد الاتجاه الإسلامي على ضرورتها، وجنوح القبائل إلى عدم الاعتراف بها. واستمر الصراع في الفتنة وفي ظهور الخوارج، كما ظهر في العصر الأموي كصراع بين المركز والأمصار، بين احتفاظ هذه بالكيان الذاتي ورغبة المركز في فرض سيطرته على الأطراف. ودافع الاتجاه الإسلامي عن ضرورة السلطة. وأخذت المسألة في العصر العباسي وجهاً جديداً، اذ اعترض بعض المعتزلة (الأصم، صوفية المعتزلة) على ضرورة السلطة لأن السلطة تفسد أكثر مما تصلح وذلك من أجل قيامها على عنصر الغلبة والقهر. غير أن موقف الاتجاه العام كان إلى جانب ضرورة السلطة، واستمر هذا الاتجاه. أما النقاش حول وجوبها، فهل هو بالسمع أم بالعقل، فقد ظهر في القرن الثالث مرتبطاً بقول الشيعة (بالعقل، واجبة على الله) وقسم من المعتزلة (بالعقل، واجبة على البشر)، وردّاً عليهم، ورسخ مفهوم الوجوب بالشرع لدى الفقهاء وأكثرية المعتزلة.

إن اقتراح الأنصار في السقيفة، ثم ادعاء معاوية الخلافة في خلافة علي، والتطورات التي تلت ذلك في العصر الأموي أدت إلى نقاش حول وحدة الإمامة في دار الإسلام. وحرص الاتجاه الإسلامي على وحدة الإمامة. وأسند الشافعي وحدة الإمامة إلى الاجماع، واستمر التأكيد عليها بين الفقهاء وأكثرية المعتزلة رغم وجود فئات من المعتزلة تؤكد على جواز أكثر من إمام في دار واحدة، وذلك إذا لم يستطع الإمام الواحد السيطرة على مقاليد الخلافة (وظهر هذا القول في القرن الثالث الهجري). غير أن تأكيد الفقهاء على وحدة الإمامة لم يجد صدى في الواقع بل اضطرهم

في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس إلى تصور امكانية وجود إمامين في وقت واحد.

أبرزت فترة الراشدين أسلوب الاختيار في الوصول إلى الحكم، ودافع الاتجاه الإسلامي عنه طوال العصر الأموي في مجالين، مجال الفكر، وفي الثورات، واعتبر مبدأ ولاية العهد منافياً للاختيار والشورى. لكن انتقال السلطة إلى العباسيين وعلاقة الفقهاء بالخلافة اضطرتهم إلى تسويات في مبدأ الشورى وتقبلوا ولاية العهد وأقروها، وفتحوا أبواباً في كتبهم بعنوان «باب الخليفة يستخلف»، دون أن تذكر التفاصيل. وبجانب ذلك استمر التأكيد على الاختيار والشورى في كتب الفقه والحديث.

وتجنب الفقهاء إثبات ما طبق في الواقع (كولاية العهد لأكثر من واحد، وحق الخليفة في عزل ولاة العهد الآخرين) في كتبهم. إلا أن التطورات تدل على تراجعهم عن ذلك حين وضع فقهاء القرن الخامس مختلف أنماط ولاية العهد في كتبهم وأقروا شرعيتها. ولم يكن كافياً للفقهاء إذا أرادوا حفظ شرعية الخلافة قبول مبدأ ولاية العهد إذ كان بعض الخلفاء يأتون إلى الحكم عبر ثورة مسلحة ويستقر حكمهم. ومن هنا لجأ الفقهاء منذ القرن الثالث الهجري إلى تقبل إمامة الغلبة ومنحوا الخليفة المتغلب الشرعية إذا كان قرشياً، وإذا استقرت بيعته.

ولم يكن موقف المعتزلة مختلفاً عما وصل إليه الفقهاء بالرغم مما يبدو للوهلة الأولى بأنهم لم يقبلوا شرعية المتغلب. فقد عكس المعتزلة الصورة وأطلقوا اسم المتغلب على من غُلب عند الفقهاء، وصار المتغلب عند الفقهاء الإمام الحق عند المعتزلة. فلم يختلف الجوهر، وتأكد مفهوم القوة في الوصول إلى الحكم في الفكر السياسي متمشياً مع الواقع. ويظهر ذلك في آراء الجاحظ وأبي علي الجبائي.

ويلاحظ أن عدم سير الخلافة حسب مثل الفقهاء خلق فجوة بين الفكر والواقع، وشعر الفقهاء بضرورة تغطيتها واتجهوا وهم يحرصون على وحدة الجماعة وتجنب الفتنة وإثبات شرعية الخلافة إلى التنازل عن مثلهم لصالح الواقع دون أن ينسوا تكرار المثل في مؤلفاتهم. وأدى هذا التزامن بين عدم تطبيق الفكر في الواقع وبين تكرار الفقهاء للمثل إلى الجمود في الفكر، ولم يبق مجال لتجربة المثل وإكمال نواقصها أو صياغتها لتلائم الواقع المعاش. وطغت التسويات على المثل كلما ضعفت الخلافة واحتاجت إلى دعم الفقهاء، ولم يبد مناسباً التأكيد على الاختيار في ظروف كان الجند يسيطر فيها على الخلافة ويعزل الخليفة وينصب من أراد حسب مصالحه ورغبته. وهكذا اضطر الفقهاء إلى التأكيد على ولاية العهد وإثبات شرعية المتغلب رغبة في إنهاء الفتنة.

ويبدو من ناحية أخرى أن القول بانعقاد الإمامة بالاجماع كان ينطوي على معارضة فكرية للخلافة الأموية من القوى المعارضة لها، وتبريراً لموقف سياسي أمام الصراع القائم بين الأمويين ومعارضيهم (مثل موقف محمد بن الحنفية وابن عباس وابن عمر) واستمرت فكرة الاجماع لدى

الفقهاء في العصر العباسي وبرزت لا سيما في تأكيدهم على الاجماع في خلافة أبي بكر وعمر. غير أن ما كان يعنيه لفظ الاجماع هو انقياد الأمة وخضوعها للخليفة وعدم اعتراضها على خلافته. ومن هنا كان رفض قسم من المعتزلة لشرعية خلافة علي لأنها لم تحظ بالاجماع (لخلافه مع طلحة والزبير ثم معاوية) وقبول خلافة معاوية لاجتماع الأمة عليها. واستمر مبدأ الاجماع لدى الفقهاء وأكثرية المعتزلة يقترن بخلافة الخلفاء الراشدين (لا سيما الأولين منهم)، ويشير إلى الوضع المثالي. أما الخلافة ما بعد الراشدين فقد كانت ملكاً يصعب توخي الاجماع فيها.

ولم يكن اشتراك الأمة في اختيار الخليفة ممكناً في الواقع. وهذا أكد دور أهل الاختيار في العملية. لقد تركت فترة الراشدين أفكاراً وممارسات حول أهل الاختيار مثل كونهم من قريش، وأنهم من أصحاب العدل والعلم والتقوى، وكونهم يمثلون مراكز قوى في المجتمع. أما في الفترة الأموية فلم يبق لهذه دور كبير لتأكيد الأمويين على ولاية العهد وانحصرت الشورى - عند وجودها - على الشام. ورفع الاتجاه الإسلامي شعار الشورى ودافع عن أهل الاختيار وأكد على صفاتهم في دراسة فترة الراشدين وفي الثورات المتتالية. واستمر تأكيد الفقهاء، في العصر العباسي في فترتيه الأولى والثانية، على صفات أهل الاختيار الإسلامية متجنبين تحديد العدد وإثبات صفات محددة لهم، وذلك لشعورهم بعدم سير الخلافة حسب هذه القواعد. واتجهوا إلى تأكيد صفات إسلامية عامة كالعدالة والتقوى والعلم والدين والمعرفة بشؤون الخلافة طوال القرن الثالث الهجري. غير أن حرصهم على إثبات شرعية الخلافة دفعهم منذ القرن الرابع الهجري إلى التنازل، حتى انتهوا إلى قبول عقد الواحد لثبوت الإمامة، ثم جاء الغزالي وأقر دور الشوكة في تعيين الخليفة ولم يبق لأهل الاختيار مجال.

وأصبحت صفات المرشح محور صراع بين الاتجاه الإسلامي والأمويين منذ تولية معاوية ليزيد ولاية العهد. وأكد الاتجاه الإسلامي على العلم والعدالة والتقوى إضافة إلى صفات شخصية أخرى تتماشى مع التقاليد الإسلامية والعربية. ويبدو أن تأكيد الفقهاء في العصر العباسي على الصفات الإسلامية كان تنبيهاً للعباسيين في اتجاههم نحو الاستبداد. أما صفة القرشية فلها تطور استمر طوال فترة دراستنا. ويبدو أن تأكيد الفقهاء على صفة القرشية كان مرتبطاً بموقف الفقهاء من الخلافة في مختلف مراحلها وبدوافعهم التي اضطرتهم إلى الدفاع عنها وحمايتها. ويبدو أن مركز قريش في المجتمع بين مراكز القوى المختلفة جعلها قاعدة تلتقي عليها هذه القوى وتتوازن فيها. وإدراك الفقهاء لهذا الوضع جعلهم يؤيدون صفة القرشية في الخلافة بشكل عام. وازداد التأكيد في القرن الثالث متمشياً مع ضعف الخلافة وتسلط الجند عليها وظهور الإمارات المستقلة. ومن هنا نفهم وجود تيارات منذ الفترة الأموية لا تشترط صفة القرشية في الخلافة، وتوجه بعضها إلى ترجيح غير القرشي إذا تساوى مع القرشي في الصفات، ولصفة القرشية بعد منتصف القرن الرابع تطور محزن، فقد اضطر الفقهاء للتنازل عنها شيئاً فشيئاً إلى أن أسقطها ابن خلدون من شروط

الخلافة لأن عصبية العرب التي هي أساس الصفة كانت قد انتهت في نظره.

أمـا الأفضلية في المرشح فترتبط بالدرجة الأولى بالنقاش حول خلافة الصحابة والمفاضلة بينهم. ويمكن القول بأن الذين قالوا بوجوب إمامة الأفضل هم الذين فضلوا الخلفاء حسب ترتيبهم في الخلافة. أما الذين رأوا إمامة المفضول فهم الذين فضلوا علياً على الآخرين أو توقفوا بعد أبي بكر وعمر. ويبدو أن الرأي السائد بين الفقهاء منذ منتصف القرن الثالث كان اختيار الأفضل. ووجد بين المعتزلة من يرى إمامة المفضول وبرز ذلك عند الذين اختلطوا بالزيدية. لكننا حين نتجاوز فتـرة الراشدين لا يبقى مجال لتوخي الأفضل لأن ذلك من صفات الإمامة الحقة لا من صفات الملك، وهذا ما قاله الأشعري.

ويظهر أن سلطات الخليفة تحددت وبشكل قطعي بالأمور السياسية والعسكرية والإدارية بعد المحنة. وانتهى نزاع استمر أكثر من قرن ونصف بين الخلافة في ايجاد مؤسسة دينية تشرف عليها وبين الفقهاء، بفشل السلطة السياسية. لقد أكد الاتجاه الإسلامي على تطبيق أحكام الدين وعلى العـدالـة والمسـاواة في الفتـرة الأمـوية. وأوضح أن هذه المبادىء انطوت على معارضة فكرية للأمويين. ويبدو أن بعض القوى المعارضة رفضت توسيع صلاحيات الخليفة وكان بينهم فقهاء. واستمر الفقهاء في التأكيد على الواجبات الأساسية الإسلامية في الفترة العباسية الأولى. وازداد تأكيد الفقهـاء على سلطات الخليفـة منـذ القـرن الثالث حرصاً على حماية الخلافة من أخطار المتسلطين. غير أن تأكيد الفقهاء لم يمنع من تدهور الخلافة. وفقدت الخلافة سلطتها وسيطرتها وبقي تأكيد الفقهـاء على السلطات الشاملة المطلقة في الفكر جنباً إلى جنب مع تأكيد العدالة وتطبيق أحكام الدين.

ويفهم من الاطار الذي رسمت خطوطه سبب اتجاه الفقهاء للطاعة، وتجنب الخروج. ولم يكن استقرار هذه المفاهيم دفعة واحدة. فقد شهدت الفترة الأموية نزاعاً بين جماعات الاتجاه الإسلامي حول الطاعة والخروج ولم تستقر طوال تلك الفترة. إلا أن الفترة العباسية حسمت الأمر ووحدت صفوف الفقهاء في الطاعة وعدم الخروج تجنباً للفتنة وحرصاً على ايجاد جو يتسم بالهدوء ويسمـح بتوغل المفاهيم الإسلامية في المجتمع. وزاد التأكيد على الطاعة بشكل ملحوظ منذ منتصف القـرن الثـالث الهجري الذي شهد اضطرابات وفتن كثيرة سفكت فيها الدماء وعطلت الأحكام وضاعت العدالة.

ومع ذلك لم يتخل الفقهاء عن تأكيد المفاهيم الإسلامية ومكانة الأمة وصلاحياتها واعتبارها مصدر القيم والشرعية وأكدوا على الاجماع وهذا يعني أن إرادة الله تتجلى في إجماع الأمة.

وبقيت مسألة عزل الخليفة وأسبابه وأسلوبه مسألة مبهمة طوال القرون الثلاثة الأولى، فلم تستقر ولم تتضح. وأقر الفقهاء ما أسفرت عنه القوة، وتجنبوا تحديد المسائل المتعلقة بالعزل في

ظروف كانت القوة هي التي تقرر ذلك. ولخص التفتازاني شعور الفقهاء في قوله عن عزل القاضي والإمـام بأن الإمام لا ينعزل بالفسق خلافاً للقاضي، لما له من شوكة تمنعه. وهكذا أدت رغبة الفقهاء في تجنب الفتنة وسفك الدماء وفي الاحتفاظ بوحدة الجماعة إلى رضاهم بالسلطة مهما كانت. واستمرت القوة بجانب ذلك هي التي تقرر العزل.

ويمكننا الإشارة إلى أصول الفكر السياسي التي استمد الفقهاء أفكارهم منها وكانت مصادرهم في تكـوين آرائهم السياسية. ونستطيع أن نحدد ثلاثة أصول أساسية: الأصول الإسلامية وهي القرآن والسنة. ولا شك أن رواية الحديث أخذت حيزاً كبيراً في آراء الفقهاء السياسية ولها تطور خاص يرتبط بموقف الفقهاء من الصراعات الفكرية ومن الخلافة عبر سيرها خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. وثانياً الأصول التاريخية وهي تعود إلى تجربة الأمة في الإمامة وتأتي فترة الراشدين بالدرجة الأولى كفترة نموذجية ثم تدخل الفترة الأموية والعباسية بشكل عام ضمن هذه الأصول. ويمكننا أن نذكر مبدأ الاجماع تحت هذا العنوان. وأما الأصل الثالث فهي الأصول العملية التي ينـدرج تحتهـا مبـدأ كبير الأهمية في الفكر السياسي وهو مبدأ الضرورة. ويلاحظ أن قيمة هذه الأصـول متفاوتة ويقابل ذلك بالضرورة أن تتفاوت قيمة الأفكار السياسية حسب أصولها. ولعل النظرة من هذه الزاوية تفسر لنا جوانب مهمة في الفكر السياسي قد تُغفل إن لم ينظر إليها بهذا الشكل.

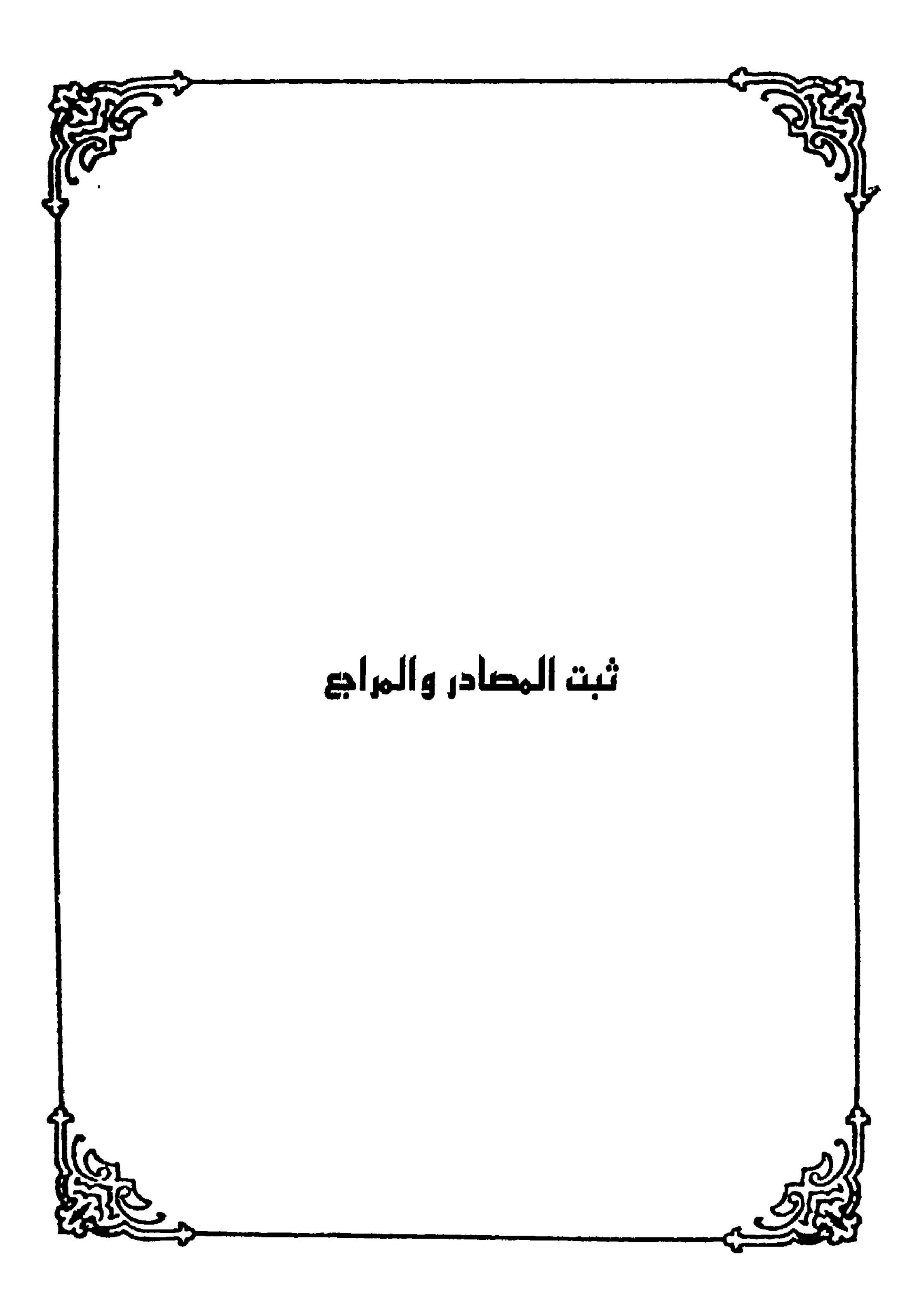
ونتوصل في النهاية إلى تبين الثوابت في الفكر السياسي خلال فترة دراستنا.

إن السلطة السياسية ضرورة لتـطبيق أحكام الدين ونشر العدالة وتحقيق أهداف الأمة. أما شكـل السلطة السياسية فيعـود إلى التجـربـة العملية في التـاريخ ما دامت لا تتنافى والمبادىء الإسـلامية. وقـد تكـون الخلافة القائمة غير مطابقة للمثل إلا أن الفقهاء أبوا القطيعة بين واقع الخلافة وبين المثل وسعوا إلى سد الفجوة وإلى اصلاح الخلافة لا إلى رفضها. وهذه الرغبة تفسر لنا سبب التسويات والتبريرات التي قام بها الفقهاء من أجل حفظ شرعية الخلافة.

لقد حرص الفقهاء على سلطات الأمة الأساسية وأكدوا على دورها في رسم اتجاه الخلافة وتحديد أهدافها. فالأمة هي القوة التي تقوم بين السلطة السياسية وبين مصدر السيادة الحقيقي، تقـرر ما تقتضيه أوامر الدين وتوجه السلطة السياسية. هذا هو سبب نزاع النظم الدينية والسلطة السياسية الـذي انتهى في خاتمـة المـطاف بنجاح الفقهاء باعتبار العلماء ممثلين للأمة. وعلى السلطة السياسية اتباع أوامر الدين بعد أن ترسم الأمة الطريق وتوضح الأسلوب. ومن هنا فإن الأمة هي مصدر الشرعية وأساس الخلافة.

وهذا يؤدي إلى مبدأ آخر وهو الشورى والاختيار. إن الاختيار هو الطريق الذي تتجلى فيه إرادة الأمة في تعيين خليفتها، وهنا يكمن سبب إصرار الفقهاء على الاختيار والشورى حتى في الفترات

التي مورس فيهـا مبدأ ولاية العهد بصوره المختلفة. وهكذا أصر الفقهاء على استشارة العلماء وأصحـاب الفضل والأخذ برأيهم، وإن كانت الظروف قد حالت دون اكتسابهم قوة فعلية ملزمة تضمن لهم تطبيق آرائهم.



ثبت المصادر والمراجع

المصادر الأولية

ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد (٦٣٠هـ/١٢٣٢م) الكامل في التاريخ، تح: أبو الفداء عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٩٨٧، ١٠م.

الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين (٣٦٠هـ/ ٩٧٠م) الشريعة، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، ط١، القاهرة (١٩٥٠ في المقدمة).

أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/ ٨٥٥م) المسند، تح وإكمال: أحمد محمد شاكر والحسيني عبد المجيد هاشم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠، ٢٠م.

السنة، تح: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٩٨٥.

أحمد بن يوسف بن إبراهيم (٣٣١ أو ٣٤٠هـ/ ٤٩٢/ ٩٥١م) كتاب العهود اليونانية المستخرجة من رموز كتاب السياسة لأفلاطون وما انضاف إليه (ضمن كتاب الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام) تح: عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.

الأخطل، غيث بن غوث (٩٢هـ/ ٧١٠م) ديوان الأخطل، تح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت ١٩٨٦.

الأزدي، أبو زكريا يزيد بن محمد (٣٣٤هـ/ ٩٤٥م) تاريخ الموصل، تح: علي حبيبه لجنة إحياء التراث الإسلامي المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية الجمهورية العربية المتحدة، القاهرة، ١٩٦٧، الكتاب الثالث عشر.

الاسفراييني، أبو المظفر طاهر بن محمد (٤٧١هـ/ ١٠٧٨م) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تح: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل (٣٢٤هـ/ ٩٣٥) كتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح، هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، ط٣، بيروت، د.ت.

الإبانة عن أصول الديانة، تح: فوقية حسين محمود، دار الكتاب، ط٢، القاهرة (في المقدمة: ١٩٨٦).

كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تح: حموده غرابه، مطبعة مصر، د.م.، ١٩٥٥.

كتاب الرسالة، تح ونشر، قوام الدين، دار الفنون إلهيات فاكولتسي مجموعة سي، عدد ٨، مارت ١٩٢٨ استانبول.

الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبدالله (٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٩٨٠، ١٠م.

الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين (٣٥٦هـ/ ٩٦٦م)، كتاب الأغاني، أشرف على النشر: عبد الله العلايله، موسى سليمان، أحمد أبو سعد، دار الثقافة، ط٢، بيروت ١٩٥٨، ٢٣م.

مقاتل الطالبيين، تح: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩.

ابن أعثم الكوفي، أبو محمد أحمد (٣١٤هـ/ ٩٢٦م)، الفتوح، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ٨ج في ٤م.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد (٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)، المواقف في علم الكلام، مكتبة المثنى، القاهرة، د.ت.

الباقلاني، أبو بكر بن الطيب (٤٠٣هـ/ ١٠١٢م)، الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي، ط٢، القاهرة، ١٩٦٣.

التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، تح: محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٧.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، الجامع الصحيح، تح: أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، د.ت، ٩م.

خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت ١٩٨٧.

كتاب التاريخ الكبير، طبع تحت مراقبة محمد عبد المعيد خان، دار الكتب العلمية، بيروت (في المقدمة: ١٩٨٦)، ٨م.

البسوي، أبو يوسف يعقوب بن سفيان (٢٧٧هـ/ ٧٩٠م)، كتاب المعرفة والتاريخ، تح: أكرم

ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨١، ٣م.

البغدادي، الخطيب أبو بكر أحمد بن علي (٤٦٣هـ/ ١٠٤٤م) تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.، ١٨م.

البغدادي، عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، كتاب أصول الدين، دار المدينة (عن طبعة استانبول مدرسة الالهيات، مطبعة الدولة، ط١ ١٩٢٨) بيروت، د.ت.

الفرق بين الفرق، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (٢٧٩هـ/١٠٨٦م)، أنساب الأشراف، القسم الرابع، الجزء الأول، تح: إحسان عباس، جمعية المستشرقين الألمانية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٩.

Volume 5, Ed: S.D.F Goitein, Jaruslem. The school of Oriental Studies Hebrew University 1936

الجزء الثاني، تح: الشيخ محمد باقر الحمودي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٤.

الجزء الثالث، تح: الشيخ محمد باقر الحمودي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٧.

القسم الثالث، تح: عبد العزيز الدوري، جمعية المستشرقين الألمانية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٧٨.

فتوح البلدان، تح: دي خويه، طبعة بريل، ليدن، ١٩٦٨.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤.

مناقب الشافعي، تح: السيد أحمد صقر، دار التراث، ط١، القاهرة، ١٩٧١، ٢م.

البلخي الكعبي، أبو القاسم عبدالله بن أحمد (٣٨٩هـ/٩٨٨م)، باب ذكر المعتزلة من كتاب مقالات الإسلاميين، تح: فؤاد السيد (ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار)، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (٢٧٩هـ/٨٩٢م)، سنن الترمذي، بشرح الإمام ابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. ١٣م.

ابن تغري بردي، جمال الدين أبو المحاسن يوسف (٨٧٤هـ/ ١٤٦٩م)، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط١ ، القاهرة، ١٩٢٩ ، ١٢م.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م)، **شرح العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام**، تح: كلود سلامه، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٧٤ .

أبو تمام، الإمام الشاعر (٢٢٩ أو ٢٣١هـ/ ٨٤٣/٨٤٥م)، **نقائض جرير والأخطل**، تح: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، دار الكتب العلمية (عن طبعة المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٢٢) بيروت، د.ت.

التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، **كتاب المحن**، تح: يحيى وهيب الجبوري، دار الغرب الإسلامي، ط١، د.م، ١٩٨٣.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٧٢٨هـ/١٣٢٧م)، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تح: محمد عبدالله السمان، مكتبة المثنى، ببغداد، د.م، د.ت.

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٩٦٢-١٩٦٤، ٢م (غير مكتمل).

مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن محمد بن قاسم بمساعدة ابنه محمد، إشراف على الطباعة والإخراج: المكتب التعليمي السعودي بالمغرب، مكتبة المعارف، ط٢ الرباط، المغرب ١٩٨١ ، ٣٧م.

الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد (٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م)، **تحفة الوزراء**، تح: حبيب علي الراوي وابتسام مرهون الصفار، وزارة الأوقاف الجمهورية العراقية، بغداد، ١٩٧٧ .

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ/٨٦٨م)، **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل ـ دار الفكر، بيروت، د.ت، ٤ م.

الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١ ، القاهرة، ١٩٣٨ ، ٧ م.

العثمانية، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، مصر، ١٩٥٥.

رسالة في الحكمين وتصويب أمير المؤمنين علي بن أبي طالب في فعله، تح ونشر: شارل بلات، مجلة المشرق، جزء ٤-٥، سنة ٥٢، ١٩٥٨.

رسالة في علي بن أبي طالب وآله من بني هاشم، تح: محمد طه الحاجري (ضمن كتاب مجموع رسائل الجاحظ) دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٣.

رسائل الجاحظ، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، القاهرة ١٩٧٩، ٤ ج في ٢ م.

رسالة إلى أبي عبدالله أحمد بن أبي داود يخبره فيها بكتاب الفتيا ١/٣٠٩-٣١٩.

رسالة إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن داود في نفي التشبيه، ١/٢٧٩-٣٠٧.

ذم أخلاق الكتاب، ٢/١٨٣-٢٠٩.

كتاب الحجاب، ٢/٢٥-٨٥.

رسالة في النابتة إلى أبي الوليد محمد بن أحمد بن أبي داود، ٢/٣-٢٣.

مناقب الترك، ١/١-٨٥، ٣/١٦٣-٢٢٠.

فصل من صدر كتابه في خلق القرآن، ٣/٢٨٣ - ٣٠٠.

من صدر كتابه في مقالة الزيدية والرافضة، ٤/٣١١-٣٢٤.

من صدر كتابه في استحقاق الإمامة، ٤/٢٠٧-٢١٥.

من صدر كتابه في الجوابات في الإمامة: يحكي في قول من يجيز أكثر من إمام واحد، ٤/٢٨٥-٣٠٧.

الرد على المشبهة، ٤/٥-١٦.

جرير بن عطية (٦٤هـ/ ٦٨٣م)، ديوان جرير، تح: نعمان محمد أمين طه، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩، ٢ م.

ابن جماعة، بدر الدين (٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الثقافة، ط٣، قطر، ١٩٨٨.

ابن الجـوزي، جمال الدين أبي الفرج (٥٩٧هـ/ ١٢٠٠م)، صفة الصفوة، تح: محمود فاخوري ومحمد رواس قلعة جي، دار المعرفة، ط٣، بيروت، ١٩٨٥،٤ م.

تلبيس الإبليس، تح: آدم أبو سنينة، دار الفكر للنشر والتوزيع، الأردن، د.ت.

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، تح: عادل نويهض، دار الأوقاف الجديدة، ط١، بيروت، ١٩٧٣.

الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، لمع في قواعد أهل

السنة والجماعة، تح: ميشيل الأرد، بحوث ودراسات بإدارة معهد الآداب الشرقية، بيروت، ١٩٦٨.

كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

الجهشياري، أبوعبدالله محمد بن عبدوس (٣٣١هـ/٩٤٢م)، كتاب الوزراء والكتاب، تح: مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري - عبد الحفيظ شلبي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، القاهرة، ١٩٣٨.

أبو حاتم الرازي، أحمد بن حمدان (٣٢٢هـ/٩٣٣م)، كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية والعربية، تح: عبد الله سلوم السامرائي، (ضمن كتاب الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية)، دار واسط للنشر، ط٢، بغداد، ١٩٨٨.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد (٢٤٥هـ/٨٥٩م)، . المحبر، تصحيح: ايلزة ليختن شتيتر، دار الأوقاف الجديدة، بيروت، د.ت.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي (٥٨٢هـ/١١٦٨م)، تهذيب التهذيب، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٨٤، ١٤ م.

ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي (٩٧٤هـ/ ١٥٦٦م)، الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

ابن أبي الحديد، عز الدين أبوحامد عبد الحميد بن هبة الله (٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، شرح نهج البلاغة، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط٢، د.م.، ١٩٦٥-١٩٦٧، ٢٠ج في ١٠م.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد (٤٥٦هـ/١٠٦٣م)، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٩٧٥، ٥ج في ٣م.

حسان بن ثابت الأنصاري (٥٠هـ/ ٦٧٠م)، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، دار صادر، بيروت، د.ت.

الحسن البصري (١١٠هـ/٧٢٨م) رسالة في القدر، Ed: Helmut Ritter, Der Islam XXI/1, 1933

الحسن بن محمد بن الحنفية (حوالي ١٠٠هـ/ ٧١٨م) كتاب الإرجاء

Ed: Jozef van Ess, Arabica XXI/1, 1974.

الرد على القدرية، تح: يوسف فان أس، (ضمن كتاب بدايات علم الكلام في الإسلام)، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، بيروت، ١٩٧٧.

الحصري، إبراهيم بن علي بن اسحاق (٤٥٣هـ/١٠٦١م)، زهر الآداب وثمار الألباب، تح: زكي مبارك، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢.

الحليمي، أبـو عبدالله الحسين بن الحسن (٤٠٣هـ/١٠١٢م)، كتاب المنهاج في شعب الإيمان، تح: حلمي محمد فوده، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٧٩، ٣ م.

حنبل بن اسحق بن حنبل، أبو عبدالله (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل، تح: محمـد نغس، مطبعة دار الثقافة، ط١، القاهرة، ١٩٧٧.

أبو حنيفة، النعمان بن ثابت (١٥٠هـ/ ٧٦٧م)، الفقه الأكبر، نشر: Mustafa Oz (ضمن كتاب:

Imam-i Azamin Bes Eseri Istanbul, kalem Yayincilik 1981

الفقه الأبسط، تح: محمد زاهد الكوثري، (ضمن كتاب Imam-i Azam'in)

العالم والمتعلم، تح: محمد زاهر الكوثري (ضمن كتاب Imam-i Azam'in)

وصية الإمام أبي حنيفة إلى أبي عثمان البتي، تح: عبد الرحمن حسن محمود، (ضمن كتاب وصية الإمام أبي حنيفة) مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٨٨.

وصية الإمام أبي حنيفة إلى أصحابه حال وفاته، (ضمن كتاب وصية الإمام أبي حنيفة).

الخطابي البستي، أبـو سليمـان حمـد بن محمـد بن إبراهيم (٣٨٨هـ/ ٩٩٨م)، غريب الحديث، تح: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، جامعة أم القرى مكة، دمشق، ١٩٨٢، ٢ م.

الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد بن هارون (٣١١هـ/ ٩٢٣م)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٦.

ابن خلدون، عبد الرحمن (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مكتبة المدرسة ودار الكتب اللبناني، ط٣، بيروت، ١٩٦٧، ٧ م.

ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (٦٨١هـ/١٢٨٢م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧١-١٩٧٢، ٨م.

خليفة بن خياط (٢٤٠هـ/ ٨٥٤م)، تاريخ خليفة بن خياط، تح: أكرم ضياء العمري، دار القلم ـ مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٧٧.

الخيـاط، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد (٣٠٠هـ/ ٩١٢م)، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تح: محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨.

الدارقطني، علي بن عمر (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، أخبار عمرو بن عبيد، تح: يوسف فان أس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ١٩٦٧.

الدارمي، أبو سعيد عثمان بن سعيد (٢٨٠-٢٨٢هـ/ ٨٩٣-٨٩٥م)، كتاب الرد على الجهمية
Ed: C.W.K Gleerup, Lund,Leiden,E.J.Brill, 1960.

الدارمي، أبو محمد عبدالله بن عبد الرحمن (٢٥٥هـ/ ٨٦٨م)، سنن الدارمي، بعناية محمد أحمد دهمان، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ٢ م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث (٢٧٥هـ/ ٨٨٣م)، سنن أبي داود، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، د.ت، ٤م.

مسائل الإمام أحمد بن حنبل، تح: علي سامي النشار وعمار الطالبي، (ضمن كتاب عقائد السلف) منشأة المعارف بالاسكندرية، الاسكندرية، ١٩٧١.

ابن دريد، أبو بكر محمد بن الأزدي (٣٢١هـ/٩٣٣م)، كتاب الاشتقاق، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة المثنى، ط٢، بغداد، ١٩٧٩.

الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (٢٨٢هـ/ ٨٩٥م)، الأخبار الطوال، تح: عبد المنعم عامر، مراجعة جمال الدين الشيال، وزارة الثقافة والارشاد القومي الإقليم الجنوبي، د.م. د.ت.

الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد (٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م)، كتاب تذكرة الحفاظ، دائرة المعارف العثمانية، ط٣، حيدر أباد، دكان، ١٩٥٥-١٩٥٧، ٤ م.

سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، بيروت، ١٩٨٢-١٩٨٣، ٢٥ م.

العبر في خبر من غبر، تح: صلاح الدين المنجد وفؤاد السيد، دائرة المطبوعات والنشر في الكويت، الكويت، ١٩٦٠-١٩٦١، ٤ م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م)، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت.

اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تح: علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٢.

مناقب الإمام الشافعي، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦.

الزبير بن بكار (٢٥٦هـ/ ٨٦٩م)، الأخبار الموفقيات، تح: سامي مكي العاني، الجمهورية العراقية رئاسة ديوان الأوقاف، بغداد، ١٩٧٢.

أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو (٢٨١هـ/٨٩٤م)، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تح: شكر الله نعمة الله القوجاني، مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت. ٢ م.

ابن زنجويه، حميد (٢٥١هـ/ ٨٦٥م)، كتاب الأموال، تح: شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط١، الرياض، ١٩٨٦، ٣ م.

السبكي، أبو نصر عبد الوهاب بن علي (٧٧١هـ/ ١٣٦٩م)، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د.ت، ١٠م.

ابن سعد، محمد بن سعد كاتب الواقدي (٢٣٠هـ/ ٨٤٤م)، كتاب الطبقات الكبير، تح: أوجين منوخ وأدورد سخو وآخرون، . مؤسسة النصر، طهران، (طبعة مصورة عن طبعة Leiden, E J.Brill, 1917، ٩ م.

ابن سلام الاباضي، (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، كتاب فيه بدء الإسلام وشرائع الدين، تح: فيرنر شفارتس والشيخ سالم بن يعقوب، جمعية المستشرقين الألمانية المعهد الألماني للأبحاث، بيروت، ١٩٨٦.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور (٥٦٢هـ/ ١١٦٦م)، **الأنساب**، تح: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، الناشر: محمد أمين دمج، ط ٢، بيروت، ١٩٨٠، ١٠م.

الأنساب، Ed: D.S. Margoliouth, leiden, E.J.Brill, London, Luzac, Luzac, 1912. طبعة مصورة عن المخطوط.

سهل بن هارون، (٢١٥هـ/ ٨٣٠م)، كتاب النمر والثعلب، تح: عبد القادر المهيدي، الجامعة التونسية كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، ١٩٧٣.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ/ ١٥٠٥م)، تاريخ الخلفاء، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، يُطلب من المكتبة التجارية الكبرى، ط١، مطبعة السعادة بمصر، ١٩٥٢.

الوسائل إلى مسامرة الأوائل تح: أسعد طلس، الناشر حسين الفلفلي صاحب مكتبة الروراء، بغداد، ١٩٥٠.

الشافعي، محمد بن إدريس (٢٠٤هـ/ ٨١٩م)، الأم، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٨٣، ٨ م.

الرسالة، تح: أحمد محمد شاكر، شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط١، القاهرة، ١٩٤٠.

جماع العلم، تح: أحمد محمد شاكر، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.

ترتيب مسند الشافعي، تح: السيد يوسف علي الزواوي والسيد عزت العطار الحسيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٥١.

الشريف المرتضى، علي بن الحسين (٤٣٦هـ/ ١٠٤٤م)، أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العربي، ط٢، بيروت، ١٩٦٧.

انقاذ البشر من الجبر والقدر، تح: محمد عمارة، (ضمن رسائل العدل والتوحيد) دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ٢ م.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (٥٤٨هـ/ ١٥٥٣م)، الملل والنحل، تح: محمد سيد الكيلاني، دار صعب، بيروت، ١٩٨٦، ٢ م.

نهاية الإقدام في علم الكلام، تحرير وتصحيح: ألفرد جيوم، د.ن، د.م، د.ت.

الشيباني، محمد بن الحسن (١٨٩هـ/ ٨٠٤م)، السير الكبير، تح: صلاح الدين المنجد، (ضمن شرح السير الكبير للسرخسي)، معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية، مطبعة مصر، ١٩٥٧، ٥ م.

أبواب السير في أرض الخراج من كتاب الأصل المبسوط، تح: مجيد خدوري، (ضمن كتاب القانون الدولي الإسلامي ـ كتاب السير للشيباني) الدار المتحدة للنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٥.

الحجة على أهل المدينة، ترتيب وتصحيح وتعليق: السيد مهدي حسن الكيلاني، عنت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية ببلدة حيدر أبادة، الهند (طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٦٨)، ٤ م.

ابن أبي شيبة، الحافظ أبي بكر عبدالله بن محمد، (٢٣٥هـ/ ٨٤٩م)، كتاب الإيمان، تح: ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق، د.ت.

الشيرازي، أبو اسحق الشيرازي الشافعي (٤٧٦هـ/ ١٠٨٣م)، طبقات الفقهاء، تح: إحسان عباس، دار الرائد العربي، ط٢، بيروت، ١٩٨١.

الشيـرازي، أبو الغنائم مسلم بن محمود (٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م)، جمهرة الإسلام ذات النثر والنـظام، منشـورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية يصدرها فؤاد سزكين، فرانكفورت، ١٩٨٦، طبعة مصورة عن المخطوطة.

الصابوني، نور الدين أحمد بن محمد بن بكر (٥٨٠هـ/ ١٨٨٤م)، كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تح: فتح الله خليف، دار المعارف بمصر، الاسكندرية، ١٩٦٩.

الصفدي، صلاح الدين بن خليل بن أيبك (٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م)، الغيث المسجم في شرح لامية العجـم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٧٥، ٢ م.

الصنعـاني، عبـد الـرزاق بن همام (٢١١هـ// ٨٢٦م)، المصنف، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، ط١، بيروت، ١٩٧٠، ١١ م.

الصولي، أبو بكر محمد بن يحيى (٣٣٦هـ/ ٩٤٧م)، أدب الكاتب، نشر وتصحيح: محمد بهجة الأثري ونظر فيه محمود شكري الألوسي، المكتبة العربية ببغداد، القاهرة، ١٣٤١هـ.

طاش كبرى زادة، أحمد بن مصطفى (٩٦٨هـ/ ١٥٦٠م)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضـوعـات العلوم، تح: كامـل كامل بكري وعبد الوهاب أبو النور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨، ٣ م.

طبقات الفقهاء، تح: الحاج أحمد نيلة، مطبعة الزهراء الحديثة، ط٢، الموصل، ١٩٦١.

الطبري، محمد بن جرير (٣١٠هـ/ ٩٢٢م) تاريخ الرسل والملوك، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، ط ٥، القاهرة، ١٩٨٦، ١١ م.

جامع البيـان عن تأويـل آي القرآن، تح: محمود محمد شاكر، أحمد محمد شاكر، دار المعارف بمصر، (في المقدمة: ١٣٥٤هـ)، ١٦ م. (غير مكتمل).

ذيل المذيل، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ضمن تاريخ الطبري في المجلد الحادي عشر).

الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة (٣٢١هـ/ ٩٣٣م)، العقيدة الطحاوية، تح: جماعة من العلماء، خرج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني (ضمن كتاب شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العـز صدر الـدين محمـد بن علاء الـدين علي بن محمـد (٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م)) المكتب الإسلامي، ط٩، بيروت، ١٩٨٨.

ابن الطقطقا، محمد بن علي بن طباطبا (٧٠٩هـ/ ١٣٠٩م)، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، دار صادر، بيروت، د. ت.

الطوسي، نصير الدين أبو عبد الله (٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م)، تلخيص المحصل (في ذيل محصل للرازي).

ابن طيفور، أبو الفضل أحمد بن طاهر (٢٨٠هـ/ ٨٩٣م)، كتاب بغداد، تح: محمد زاهر ابن الحسن الكوثري، الناشر: عزة عطار الحسيني ومحمد نجيب أمين الخانجي، القاهرة، ١٩٤٩.

ابن أبي عاصم، أبو بكر عمرو بن الضحاك (٢٨٧هـ/ ٩٠٠م)، كتاب السنة، تح: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٨٠.

العبادي، أبو عاصم محمد بن أحمد (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، كتاب طبقات الفقهاء الشافعية،
Ed : Gosta Vitestam, Leiden, E.J.Brill, 1964.

عبد الله بن وهب بن مسلم (١٩٢هـ/ ٨٠٧م) كتاب القدر وما ورد في ذلك من آثار، تح: عبد العزيز عبد الرحمن محمد العشيم، دار السلطان، د.م، ١٩٨٦.

عبد الجبار الهمذاني، قاضي القضاة محمد بن الحسن (٤١٥هـ/ ١٠٢٤م)، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تح: عبد الحليم محمود وسليمان دنيا، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مطبعة المخيمر، د.م. د.ت، ٢١ م.

كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، تح: الأب جين يوسف هوبن اليسوعي، معهد الآداب الشرقية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت (في المقدمة ١٩٦٢).

تثبيت دلائل النبوة، تح: عبد الكريم عثمان، دار العربية، بيروت، د.ت. ٢ م.

فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تح: فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤.

ابن عبد الحكم، أبو محمد عبدالله (٢١٤هـ/ ٨٢٩م)، سيرة عمر بن عبد العزيز على ما رواه الإمام مالك بن أنس وأصحابه، تح: أحمد عبيد، عالم الكتب، ط٦، بيروت، ١٩٨٤.

عبد الحميد بن يحيى الكاتب (١٣٢هـ/ ٨٤٩م)، عبد الحميد بن يحيى الكاتب وما تبقى من رسائله ورسائل سالم أبي العلاء، دراسة وإعداد: إحسان عباس، دار الشروق، ط١، عمان، ١٩٨٨.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد (٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، كتاب العقد الفريد، تح: أحمد أمين، إبراهيم الأبياري، عبد السلام محمد هارون، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٠-١٩٥٣، ٧ م.

أبو عبيد، القاسم بن سلام (٢٢٤هـ/ ٨٣٨م)، كتاب الأموال، تح: محمد خليل هراس، دار الفكر، ط٢، بيروت، ١٩٧٥.

كتاب الإيمان ومعالمه وسننه واستكماله ودرجاته، تح: محمد ناصر الدين الألباني (ضمن كتاب الإيمان لابن أبي شيبة) المطبعة العمومية بدمشق، د.ت.

غريب الحديث، تح: حسين محمد محمد شرف، مراجعة محمد عبد الغني حسن، مجمع اللغة العربية (مصر)، القاهرة، ١٩٨٤، ٢ م.

ابن العبري، غريغوريوس الملطي (٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م)، تاريخ مختصر الدول، دار المسيرة، بيروت، د.ت.

ابن عذارى المراكشي، (٦٩٥هـ/ ١٢٩٥م)، كتاب البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تح: ليفي بروفنسال، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت (١٩٦٧: تاريخ طبع المجلد الرابع) ٤ م.

عريب بن سعد القرطبي (بعد ٣٣١هـ/ ٩٤٢م)، صلة تاريخ الطبري (ضمن تاريخ الطبري المجلد الحادي عشر).

ابن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم علي بن الحسين (٥٧١هـ/ ١١٧٥م)، تاريخ مدينة دمشق وذكر فضائلها وتسمية من حلها من الأماثل واجتاز بنواحيها من ورديها وأهلها.

تح: قسم عـ ـ أ: شكري فيصل وآخرون، مجمع اللغة العربية بدمشق، د.ت. (في المقدمة ١٩٧٦).

الجزء الأول: صلاح الدين المنجد، مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق، د.ت. (في المقدمة ١٩٥١).

قسم عبد الله بن جابر ـ عبد الله بن زيد: سكينة الشهابي، مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق (في المقدمة ١٩٨١).

قسم عثمان بن عفان: سكينة الشهابي، مجمع اللغة العربية بدمشق، دمشق (تاريخ المقدمة ١٩٨٤).

قسم الزهري: شكر الله نعمة الله القوجاني، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٢.

تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، عني بنشره القدسي، مطبعة التوفيق، دمشق، ١٣٤٧هـ.

ابن عماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي (١٠٨٩هـ/ ١٦٧٨م)، شذرات الذهب في أخبار

من ذهب، دار إحياء التراث العربي، طبعة جديدة، د.ت، ٨ ج في ٤ م.

عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ/ ٧١٩م)، الرد على القدرية، تح: يوسف فان أس، (ضمن كتاب بدايات علم الكلام في الإسلام) المعهد الألماني للأبحاث الشرقية ببيروت، بيروت، ١٩٧٧.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥هـ/ ١١١١م)، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، تح: سليمان دينا، دار إحياء المكتبة العربية، د.م.، ١٩٦١.

الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

إحياء علوم الدين، دار الشعب، القاهرة، د.ت.، ٢١ ج في ٤ م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، آراء أهل المدينة الفاضلة، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط ٥، بيروت، ١٩٨٥.

كتاب السياسة المدنية: الملقب بمبادىء الموجودات، تح: فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤.

كتاب الملة ونصوص أخرى، تح: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨.

فصول المدني ED. M.Dunlop, London, Cambridge University, 1961.

كتاب تحصيل السعادة، تح: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، ط٢، بيروت، ١٩٨٣.

الفراء أبو يعلى القاضي محمد بن الحسين (٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م)، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة النبوية، القاهرة، ١٩٥٢، ٢ م.

الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلميـة، بيروت، ١٩٨٣.

المعتمد في أصول الدين، تح: يوسف إيبش (ضمن الفكر السياسي الإسلامي: الإمامة عند أهل السنة)، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٦٦.

الفرزدق، همام بن غالب (١١٤هـ/ ٧٣٢م)، ديوان الفرزدق، دار صادر، بيروت، ١٩٦٠، ٢ م.

أبو الفضل صالح بن أحمد بن حنبل (٢٦٥هـ/ ٨٧٨م)، سيـرة الإمام أحمد بن حنبل، تح: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة، ط٢، الاسكندرية، ١٩٨٤.

أبو علي القالي، اسماعيل بن القاسم (٣٥٦هـ/ ٩٦٦م)، **كتاب ذيل الأمالي والنوادر**، تح: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠.

ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ/ ٨٨٩م)، **الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة**، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

المعارف، تح: ثروت عكاشة، دار المعارف، ط٤، القاهرة، ١٩٨١.

كتاب عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥، ٤ م.

تأويل مختلف الحديث، تح: عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلمية، ط١، القاهرة، ١٩٨٢.

أدب الكاتب، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، يطلب من المكتبة التجارية الكبرى، ط٤، مطبعة السعادة بمصر، ١٩٦٣.

قدامة بن جعفر، الكاتب البغدادي (٣٢٨-٣٣٧هـ/ ٩٣٩-٩٤٨م)، **كتاب الخراج وصناعة الكتابة**، تح: محمد الحسين الزبيدي، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٨١.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (٦٧١هـ/ ١٢٧٢م)، **الزهد** (وهو القسم الثالث من كتاب قصر الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكتب والشفاعة)، تح: مجدي فتحي السيد، مكتبة الصحابة، طنطا، ١٩٨٨.

القلقشندي، أحمد بن علي (٨٢١هـ/ ١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، . ط١، بيروت، ١٩٨٧، ١٤ م.

مآثر الانـاقـة في معالم الخلافة، تح: عبد الستار أحمد فراج، وزارة الارشاد والأنباء في الكويت، الكويت، ١٩٦٤، ٣ م.

القمي، سعد بن عبدالله بن خلف (٣٠١هـ/ ٩١٣م)، **كتاب المقالات والفرق**، تصحيح وتقديم وتعليق: محمد جواد شكور، مؤسسة مطبوعاتي عطاني، مطبعة حيدري، طهران، ١٩٦٣.

ابن القيم الجـوزية (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م)، **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية**، تصحيح وضبط: جمع من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلميه، بيروت، ١٩٨٤.

الكتبي، محمد بن شاكر (٧٦٤هـ/ ١٣٦٢م)، **فوات الوفيات والذيل عليها**، تح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٧٣-١٩٧٤، ٥ م.

ابن كثير، عماد الدين اسماعيل بن عمر (٧٠١هـ/ ١٣٠١م)، البداية والنهاية، تح: أحمد أبو ملحم، فؤاد السيد، علي نجيب عطوي، مهدي ناصر الدين عبد السائر، دار الكتب العلمية، ط٤، بيروت، ١٩٨٨، ١٤ج في ٧ م.

الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، تح: أحمد محمد شاكر، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

الكرماني، محمد بن يوسف (٧٨٦هـ/ ١٣٨٤م)، ذيل كتاب شرح المواقف عنونه المؤلف، الفرق الإسلامية، تح سليمة عبد الرسول، مكتبة الارشاد، بغداد، ١٩٧٣.

الكلاباذي، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب (٣٨٠هـ/ ٩٩٠م)، التعرف على أهل التصوف، تح: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، ط٢، القاهرة، ١٩٨٠.

الكلاعي، أبو الربيع سليمان (٦٣٤هـ/ ١٢٣٦م)، تاريخ الردة، اقتبسه من الاكتفاء للكلاعي البلنسي وهذبه خورشيد أحمد فاروق، المعهد الهندي للدراسات الإسلامية، دلهي الجديدة بالاتحاد مع مؤسسة فيكاس الخاصة المحدودة للطباعة والنشر، ط٣، دلهي الجديدة، ١٩٨٢.

الكليني، إبو جعفر محمد بن يعقوب (٣٢٨هـ/ ٩٣٩م)، أصول في الكافي، تح: علي أكبر الغفاري، دار صعب ـ دار التعارف، ط٤، بيروت، ١٤٠١هـ، ٨م.

الكندي، محمد بن يوسف (٣٥٠هـ/ ٩٦١م)، ولاة مصر، تح: حسين نصار، دار بيروت ـ دار صادر، بيروت، ١٩٥٩.

لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م)، كتاب أعمال الاعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شحون الكلام: وهو قسم يتعلق بأخبار الجزيرة الأندلسية، تح: لافي بروفنصال، معهد العلوم العليا المغربية، الرباط، ١٩٣٤.

الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد (٣٣٣هـ/ ٩٤٤م)، كتاب التوحيد، تح: فتح الله خليف، دار المشرق، معهد الآداب الشرقية، بيروت، ١٩٨٦.

كتاب التوحيد ورسالة في العقائد، تح: Yusuf Zıya Yorukan

Islam Akaidine Dair Eski Metınler: Tev hid Kitabı ve Akaid Risalesi, Ankara Universitesi Ilahiyat Fakultesi, Istanbul, 1953

شرح الفقه الأكبر، (ضمن الرسائل السبعة في العقائد) دار المعارف العثمانية، ط٣، حيدر أباد دكان، الهند، ١٩٨٠.

ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)، صحيح سنن ابن ماجه، تح:

محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة التربية العربي لدول الخليج، طبع بإشراف المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦، ٢م.

مالك بن أنس (١٧٩هـ/ ٩٧٥م)، الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥١، ٢ م.

المدونة الكبرى (رواية سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن مالك بن أنس)، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ١٣٢٣هـ، طبعة جديدة عنها، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت، ١٦ ج في ٦ م.

الموطأ (رواية محمد بن الحسن الشيباني)، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار القلم، بيروت، د.ت.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد (٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

نصيحة الملوك، تح: الشيخ خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط١، الكويت، ١٩٨٣.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد (٢٨٥هـ/ ٨٩٨م)، الكامل في اللغة والأدب والنحو والتصريف، تح: محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط١، بيروت، ١٩٨٦، ٣م + الفهارس.

المحاسبي، أبو عبدالله الحارث بن أسد (٢٤٨هـ/ ٨٦٢م)، رسالة المسترشدين، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، ط٦، دار السلام، القاهرة، ١٩٨٥.

المسائل في أعمال القلوب والجوارح والمكاسب والعقل، تح: عبد القادر أحمد عطا، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٦٩.

محمد بن عبد الملك الهمذاني (٥٢١هـ/ ١١٢٧م)، تكملة تاريخ الطبري (ضمن تاريخ الطبري المجلد الحادي عشر).

محمد بن يزيد، أبو عبد الله (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م) تاريخ الخلفاء، تح: محمد مطيع الحافظ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦.

ابن المرتضى، أحمد بن يحيى (٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م)، كتاب طبقات المعتزلة، تح: سوسنة ديفتلر ـ فلزر، جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ١٩٦١.

مختصر كتاب الملل والنحل، تح: ألبير نصري نادر (ضمن كتاب القلائد في تصحيح العقائد)، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥.

كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت ١٩٨٥.

المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تح: محمد جواد مشكور، دار الفكر، ط١، بيروت، ١٩٧٩.

المرزباني، عبيد الله محمد بن عمران (٣٨٤هـ/ ٩٩٤م)، معجم الشعراء، تح: ف. كرنكو، مكتبة القدس، القاهرة، ١٣٥٤هـ.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (٤٨٦هـ/ ٩٥٧م)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، ١٩٨٧، ٤ م.

التنبيه والإشراف، مكتبة خياط، بيروت، ١٩٦٥ (عن طبعة Librum ddd Editor V.e. Baronrosen Cara Amico Hunc)

مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد (٤٢١هـ/ ١٠٣٠م)، تجارب الأمم، تح: المجلد الأول والثاني: هـ. ف. أمدروز، مطبعة شركة التمدن الصناعية بمصر، ١٩١٤-١٩١٥.

الجزء السادس: De Geoje - P.D.Jong , Leiden: E.J.Brill, 1871. (ضمن العيون والحدائق).

مسلم بن حجاج بن مسلم (٢٦١هـ/ ٨٤٧م)، الجامع الصحيح، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ت، ٨ م.

المقدسي، أبو حامد محمد بن خليل (٨٨٨هـ/ ١٤٨٣م)، الرد على الرافضة، تح: أحمد حجازي السقا، المكتب الثقافي، القاهرة، ١٩٨٩.

المقدسي، مطهر بن طاهر (٣٥٥هـ/ ٩٦٥م)، البدء والتاريخ، باعتناء: كلمان هوار، يطلب من مكتبة المثنى ببغداد، ومؤسسة الخانجي بمصر، ١٨٨٩-١٩١٦، ٦ج في ٣ م.

المقري، أحمد بن محمد التلمساني (٩٩٢هـ/ ١٥٤٨م)، نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٦٨، ٨ م.

المقريزي، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي (٨٤٠هـ/ ١٤٣٦م)، كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار صادر، بيروت، د.ت، ٢ م.

النقود الإسلامية المسمى بشذور العقود في ذكر النقود، تح: محمد السيد علي بحر العلوم، المكتبة الحيدرية، ط٥، نجف، ١٩٦١.

إغاثة الأمة بكشف الغمة، قام بنشره: محمد مصطفى زيادة ـ جمال الدين الشبال، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة، ١٩٥٧.

ابن المقفع، عبد الله (١٤٢هـ/ ٧٥٩م)، الأدب الصغير والأدب الكبير، دار صادر، بيروت، د.ت.

كليلة ودمنة، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٨٤.

الدرة اليتيمة، تح: عمر أبو نصر، (ضمن آثار ابن المقفع)، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٦.

رسالة الصحابة، تح: يوسف أبو حلقة، (ضمن كتاب الأدب الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة)، مكتبة البيان، بيروت، ١٩٦٤.

الملا علي القاري الحنفي (١٠١٤هـ/ ١٦٠٥م)، شرح مسند أبي حنيفة، نشر: الشيخ خليل محيي الدين الميسي، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

الملطي، أبو الحسين محمد بن أحمد (٣٧٧هـ/ ٩٨٧م)، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تقديم وتعليق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف، ببيروت، ١٩٦٨.

ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي (٨٠٤هـ/ ١٤٠١م)، طبقات الأولياء، تح: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، القاهرة، ١٩٧٣.

مؤلف مجهول من القرن الثالث (منسوب للجاحظ خطأ)، التاج في أخلاق الملوك، تح: أحمد زكريا باشا، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩١٤.

م.م من القرن الثالث، الإمامة والسياسة، تح: سعيد صالح موسى، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، قسم التاريخ، كلية الآداب، ١٩٧٨، ٢ م.

م.م، كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تح: الجزء الثالث:

Mj. De Geoje - P.De Jong, Leiden - E.J.Brill, 1869.

الجزء الرابع القسم الأول: عمر السعيدي، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق، ١٩٧٢.

م.م، أخبار الدولة العباسية وفيه أخبار بالعباس وولده، تح: عبد العزيز الدوري وعمار المطلبي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧١.

ابن منده، الحافظ محمد بن اسحق بن يحيى (٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، كتاب الايمان، تح: علي بن محمد بن ناصر، الجامعة الإسلامية المجلس العلمي، ط١، المدينة المنورة، ١٩٨١ ٣ م.

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم (٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، ١٥ م.

النـاشيء الأكبـر (٢٩٣هـ/ ٩٠٥م)، مسـائـل الإمـامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، تح: يوسف فـان أس، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت، بيروت، ١٩٧١.

ابن نباته، أبو بكر جمال الدين محمد (٧٦٨هـ/.١٣٦٦م)، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٨٦.

ابن النـديم، محمد بن اسحق (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م)، كتاب الفهرست، تح: رضا ـ تجدد، مكتبة الأسدي ومكتبة الجعفري التبريزي، طهران، (في المقدمة: ١٩٧٢).

النسائي، أبو عبدالله أحمد بن شعيب (٣٠٣هـ/ ٩١٥م)، سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غده، مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، قامت بطبعه دار البشائر الإسلامية، ط٢، بيروت، ١٩٨٦، ٩ م.

فضائل الصحابة، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٨٤.

نصر بن مزاحم (٢١٢هـ/ ٨٢٧م)، وقعة صفين، تح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة ومكتبة الخانجي بمصر، ط ٣، القاهرة، ١٩٨١.

النعمان بن محمد، أبو حنيفة بن منصور (٣٦٣هـ/ ٩٧٣م)، دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام والقضايا والأحكام عن أهل بيت رسول الله عليه وعليهم أفضل السلام، تح: آصف بن علي اصغر فيظي، دار المعارف، ط٣، القاهرة، ١٩٨٥.

النوبختي، أبو محمد الحسن بن موسى (٣٠٠-٣١٠هـ/ ٩٢١-٩٢٢م)، كتاب فرق الشيعة، عني بتصحيحه: هـ. ريتر، جمعية المستشرقين الألمانية استانبول، ١٩٣١.

الواقدي، محمد بن عمر (٢٠٧هـ/ ٨٢٢م)، كتاب الردة، تح: محمد حميد الله،

Paris: Editions Tougui 1989.

وكيـع، محمد بن خلف بن حيان (٣٠٦هـ/ ٩١٨م) أخبار القضاة، تح: عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، ط١، القاهرة، ١٩٤٧، ٣م.

ابن هشـام، جمـال الـدين عبـد الملك أبو أحمد (٢١٣هـ/ ٨٢٨م) السيرة النبوية، تح: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط٢، القاهرة، ١٩٥٥، ٢ م.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبدالله بن سهل (٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م)، كتاب الأوائل، تح: محمد السيد الوكيل، الناشر السيد أسعد طرابزوني الحسني، مطبعة دار أمل، طنجة (تاريخ انتهاء التحقيق ١٩٦٦).

اليافعي، عبد الله بن أسعد بن علي (٧٦٨هـ/ ١٣٦٦م)، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، مؤسسة الأعلمي، ط٢، بيروت، ١٩٧٠، ٤ م.

يوحنا بن البطريق (ما بين ٢٠٥-٢١٠هـ/ ٨٢٠-٨٢٥م)، كتاب السياسة في تدبير الرياسة المعروف بسر الأسرار ألفه أرسطو طاليس لتلميذه إسكندر، تح: عبد الرحمن بدوي (ضمن الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٤.

يحيى بن الحسين، بن القاسم بن إبراهيم (٢٩٨هـ/ ٩١٠م)، كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تح: محمد عمارة (ضمن رسائل العدل والتوحيد) دار الهلال، القاهرة، ١٩٧١، ٢ م. (الرسالة في ٢/٦٩-١١٣).

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب الكاتب العباسي (٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، تاريخ اليعقوبي، Ed: M.Th. Houtsama, Leiden: E.J.Brill, 1969، ٢ م.

أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، كتاب الخراج، تح: إحسان عباس، بنك الكويت الصناعي، (طبعة دار الشروق)، ط١، بيروت، ١٩٨٥.

مشاكلة الناس لزمانهم، تح: وليم ملورد، دار الكتاب الجديدة، ط٢، بيروت، ١٩٨٠.

يوسف بن عبد البر، أبو عمر (٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م)، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

المـراجـع

الكتب العربية:

إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣.

تكوين الاتجاهات السياسية في الإسلام الأول: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار اقرأ، ط٢، بيروت، ١٩٨٦.

من الحاضرة إلى الدولة في الإسلام الأول، دار اقرأ، ط١، بيروت، ١٩٨١.

مؤتمر الجابية: دارسة في نشوء خلافة بني مروان، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام (بلاد الشام في العهد الأموي) ٢٤-٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧، المجلد الأول، تحرير: محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية - جامعة اليرموك، عمان، ١٩٨٩، ص: ١٤٣-١٩٠.

إبراهيم شحادة الخواجه، شعر الصراع السياسي في القرن الثاني الهجري، شركة كاظمة للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤.

إحسان عباس، ملامح يونانية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٧.

أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط١١، بيروت، ١٩٧٥.

ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط٩، القاهرة، ١٩٧٩، ٤ م.

أحمد مبارك البغدادي، الفكر السياسي عند أبي الحسن الماوردي، مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، الكويت، ١٩٨٤.

أحمد الشايب، تاريخ الشعر السياسي إلى منتصف القرن الثاني، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، القاهرة، ١٩٧٦.

أحمد محمد الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، دار القلم، بيروت، د.ت.

آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب: محمد عبد الهادي أبو

ريده، مصر وبيروت، ط٤، ١٩٦٧.

أرنولد، ت. و، الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، تعريب: حسن إبراهيم حسن، عبد المجيد عابدين، اسماعيل الخراوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧٠.

الخلافة، تعريب: جميل معلى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦.

أكرم ضياء العمري، المجتمع المدني في عهد النبوة خصائصه وتنظيماته الأولى، الجامعة الإسلامية، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي، المدينة، ١٩٨٣.

أنستاس الكرملي، النقود العربية الإسلامية وعلم النميات، مكتبة الثقافة الدينية، ط ٢، القاهرة، ١٩٨٧.

باتون ولتر، م، أحمد بن حنبل والمحنة، تعريب: عبد العزيز عبد الحق، دار الهلال (في المقدمة القاهرة ١٩٥٨).

برنارد لويس، العرب في التاريخ، تعريب: نبيه أمين فارس ومحمود يوسف زايد، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٥٤.

بروكلمان كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، تعريب: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، ط٥، بيروت، ١٩٦٨.

بلاد الشام في صدر الإسلام، أعمال الندوة الثانية المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ١٦-٢٢ آذار ١٩٨٥ تحرير: محمد عدنان البخيت، . إحسان عباس، الجامعة الأردنية ـ جامعة اليرموك، المجلد الثاني، عمان، ١٩٨٧.

بيلياييف ايفجيني الكساندرو فتش، العرب والإسلام والخلافة العربية، تعريب: أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٣.

توملين أ. و. ف، فلاسفة الشرق، تعريب: عبد الحميد سليم، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.

جب، هاملتون، دراسات في حضارة الإسلام، تعريب: إحسان عباس، محمد يوسف نجم، محمد زايد، دار العلم للملايين، ط٣، بيروت، ١٩٧٩.

جبرييلي، ف، زندقة ابن المقفع، تعريب: عبد الرحمن بدوي (ضمن تاريخ الإلحاد في الإسلام) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، بيروت، ١٩٨٠.

جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، القاهرة، ١٩٦٨، ٣ م.

جولدسهير، اجناس، العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، تعريب: محمد يوسف موسى، عبد العزيز عبد الحق، علي حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، القاهرة، ١٩٤٦.

جمال جودة، الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للموالي في صدر الإسلام، دار البشير، عمان، ١٩٨٩.

جوايتاين، س. د، دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية، تعريب عطية القوصي، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠.

جورج عطية، الجدل الديني المسيحي الإسلامي في العصر الأموي وأثره في نشوء علم الكلام، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام ٢٤-٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧، القسم العربي، المجلد الأول، تحرير: محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية - جامعة اليرموك، عمان، ١٩٨٩، ص: ٤٠٧-٤٢٦.

حازم طالب مشتاق، الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية: نظريته السياسية على ضوء بيئته التاريخية، المطبعة العربية، بغداد، ١٩٧٠.

حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام: السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الأندلس، ط٧، بيروت، ١٩٦٤-١٩٦٥، ٣ م.

حسين عطوان، الأمويون والخلافة، دار الجيل، ط١، بيروت، ١٩٨٦.

الشعر العربي بخراسان في العصر الأموي، مكتبة المحتسب، عمان - دار الجيل، بيروت، ط١، بيروت، ١٩٧٤.

حنا الفاخوري - خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، ط٢، بيروت، ١٩٨٢، ٢م.

خالد العلي، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٥.

دومينيك سورديل، الإسلام في القرون الوسطى، تعريب: علي المقلد، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٣.

دومنيك سورديل وجانين سورديل، الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي، تعريب: حسني زينة، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠.

دي بور.ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٤، القاهرة، ١٩٥٧.

رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤.

السلطة في الإسلام: دراسة في نشوء الخلافة، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في صدر الإسلام، ١٦-٢٢ آذار ١٩٨٥، تحرير: محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية ـ جامعة اليرموك، عمان، ١٩٨٧، ص: ٣٩٩-٤١٦.

الخلافة والملك: دراسة في الرؤية الأموية للسلطة، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العصر الأموي ٢٤-٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧، القسم العربي، المجلد الأول، تحرير: محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية ـ جامعة اليرموك، عمان، ١٩٨٩، ص: ٩٦-١٤٢.

رمزية عبد الوهاب الخيرو، إدارة العراق في صدر الإسلام، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٩٧٨

زهدي جار الله، المعتزلة، النادي العربي بيافا، ط١، القاهرة، ١٩٤٧.

سانتيلانا، دافيد دي، القانون والمجتمع، تعريب: جرجيس فتح الله، (ضمن تراث الإسلام) تحرير: ت. أرنولد، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٧٢.

سعيد بنسعيد، دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، د.ت.

سمير محمود عبد اللطيف حمدان، الخلافة: نشأتها وتطورها في المدينة زمن الراشدين، رسالة ماجستير، قسم التاريخ الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٧٥.

شارل بيلا، أصالة الجاحظ، لجنة المغرب للتأليف والترجمة والنشر، دار الكتاب، الرباط، د.ت.

صلاح الدين الهادي، اتجاهات الشعر في العصر الأموي، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٨٦.

صلاح الدين الهادي، اتجاهات الشعر في العصر الأموي، مكتبة الخانجي، ط١، القاهرة، ١٩٨٦.

عبد الأمير دكسن، مظهر من مظاهر الحكم الأموي في بلاد الشام، المؤتمر الدولي الأول

لتاريخ بلاد الشام ٢٠-٢٤ نيسان ١٩٧٤، الجامعة الأردنية ـ جامعة اليرموك، تحرير: عبد الكريم غرايبه، عبد العزيز الدوري، عمر المدني، الدار المتحدة للنشر، ط١، بيروت، ١٩٧٤، ص ٥٧-٦٨.

عبد الله العروي، مفهوم الدولة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ المركز الثقافي، دار البيضاء، ط٣، ١٩٨٤.

عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، ط٢، بيروت، ١٩٨٣، ٢ م.

عبد العزيز الدوري، مقدمة في تاريخ صدر الإسلام، دار المشرق، ط٣، بيروت، ١٩٨٤.

النظم الإسلامية: الخلافة الضرائب الدواوين، الوزارة، مطبعة نجيب، ط١، بغداد، ١٩٥٠، ط٢: جامعة بغداد، بغداد ١٩٨٨.

بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣.

العصر العباسي الأول: دراسة في التاريخ السياسي والاداري والمالي، دار الطليعة، ط٢، بيروت، ١٩٨٨.

الجذور التاريخية للشعوبية، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٦٢.

تاريخ العراق الاقتصادي في القرن الرابع الهجري، دار المشرق، ط٢، بيروت، ١٩٧٤.

دراسات في العصور العباسية المتأخرة، مطبعة السريان، بغداد، ١٩٤٥.

التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤.

الفكرة المهدية بين الدعوة العباسية والعصر العباسي الأول (ضمن كتاب دراسات عربية وإسلامية مهداة إلى إحسان عباس) الجامعة الأمريكية في بيروت، ط١، بيروت، ١٩٨١.

علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط٨، القاهرة، ١٩٨١، ٣م.

غودفروا، م، النظم الإسلامية، تعريب: فيصل السامر وصالح الشماع، دار النشر المجامعيين، ط٢، بيروت، ١٩٦١.

غيداء عادل حزنة كاتبي، الردة، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية كلية الآداب قسم التاريخ، عمان، ١٩٧٧.

فاروق عمر، العباسيون الأوائل، جامعة بغداد، ط٢، بغداد، ١٩٧٧، ٢ م.

التاريخ الإسلامي وفكر القرن العشرين، دار اقرأ، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

بحوث في التاريخ العباسي، دار الفكر ومكتبة النهضة، بيروت ـ بغداد، ١٩٧٧.

الخلافة العباسية في عصر الفوضى العسكرية، منشورات مكتبة المثنى ببغداد، ط٢، بغداد، ١٩٧٧.

فان فلوتن، أبحاث في السيطرة العربية والتشيع والمعتقدات المهدوية في ظل خلافة بني أمية، تعريب: إبراهيم بيضون (ضمن كتاب الدولة الأموية والمعارضة: مدخل إلى كتاب السيطرة العربية)، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، بيروت، ١٩٨٥.

فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق، ط١، عمان، ١٩٨٩.

فيليب حتى، تاريخ العرب (المطوّل)، تعريب: أدورد جورجي ـ جبرائيل جبور، دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع، ط٤، د.م، ١٩٦٥، ٣ م.

كرستنسن، أرثر، إيران في عهد الساسانيين، تعريب: يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزام، وزارة التربية والتعليم، القاهرة، ١٩٥٧.

كريمر، ألفرد فون، الحضارة الإسلامية ومدى تأثيرها بالمؤثرات الأجنبية، تعريب: مصطفى طه بدر، دار الفكر العربي، (في المقدمة الجيزة ١٩٤٧).

كلود كاهن، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: من ظهور الإسلام حتى بداية الأمبراطورية العثمانية، تعريب نور الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٢.

لامبتون. أ. ك. س، الفكر السياسي عند المسلمين، تعريب: حسين مؤنس، إحسان صدقي العمد (ضمن كتاب تراث الإسلام) تصنيف: شاخت وبوزورت، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٧٨، ٣ م.

لويس غارديه، أهل الإسلام، تعريب: صلاح الدين برمدا، وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، ١٩٨١.

محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، تعريب: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٧.

محمد رشيد رضا، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ١٩٨٨.

محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار التنوير، ط٤،

بيروت، ١٩٨٥ .

تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، بيروت، ١٩٨٨ .

محمد عبد الحي محمد شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣ .

الثورة العباسية، تعريب: عبد المجيد حبيب القيسي، دار الدراسات الخليجية، (في المقدمة أبو ظبي ١٩٧٧).

الدولة العباسية ـ الفاطميون، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، بيروت، ١٩٨٦ .

محمد عبد الهادي أبو ريده، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٦ .

محمد يوسف موسى، نظام الحكم في الإسلام، دار المعرفة، ط٢، القاهرة، ١٩٦٤ .

نبيلة عبد المنعم داود، نشأة الشيعة الإمامية، مطبعة الارشاد، بغداد، ١٩٦٨ .

نبيه عاقل، دراسات في تاريخ العصر الأموي، جامعة دمشق، دمشق، ١٩٧٥ .

مولد الحزبية السياسية، المؤتمر الدولي الرابع لتاريخ بلاد الشام: بلاد الشام في العصر الأموي ٢٤ـ٢٩ تشرين الأول ١٩٨٧، تحرير: محمد عدنان البخيت، الجامعة الأردنية ـ جامعة اليرموك، القسم العربي المجلد الأول، عمان، ١٩٨٩، ص: ٧٩ـ٩٥.

نجدة خماش، الإدارة في العصر الأموي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٠ .

نصر أبو حامد، اتجاهات عقلية في التفسير، دار التنوير، ط١، بيروت، ١٩٨٢ .

النعمان القاضي، الفرق الإسلامية في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠ .

نلينو، كرلو الفونسو، بحوث في المعتزلة، تعريب: عبد الرحمن بدوي (ضمن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٠ .

هنري كربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تعريب: نصير مروة ـ حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٦ .

هنري لاووست، نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، تعريب: محمد عبد العظيم علي، دار الانصار، القاهرة، ١٩٧٩.

وات مونتغمري، الفكر السياسي الإسلامي، تعريب: صبحي حديدي، دار الحداثة للطباعة

والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١.

يوليوس ولهاوزن، أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج، الشيعة، تعريب: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، ط٢، الكويت، ١٩٧٨.

تاريخ الدولة العربية، تعريب: محمد عبد الهادي أبو ريده - حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨.

المراجع غير العربية: الكتب:

Crone, Patricia - Hinds, Martin, God's Caliph: religious autourity in the first çentruies of islam, Cambridge: Cambridge University, 1986.

Crone, Patricia, Slaves on Horses: the evolution of the islamic polity, Cambridge: Cambridge University, 1980.

Djait, Hichem, The Origins of the Islamic State, in klaus Ferdinand and Mahdi Mozaffari: Islam : state and society, London: Scandinavian Institute of Asian Studies, 1988.

Donner, F.Mc G, The Early Islamic Conquests, Princeton: Princeton University, 1981.

Ess, Jozef van, The Qadariyya in Syria: a survey, proceedings of the first international conference on Bilad al-Sham, 20-25 April 1974, Univ. of jordan - Yarmouk univ. Amman, 1984.

Gibb, H.A.R, Government and Islam under the Early Abbasids: The Political Collapse of Islam, in L'elaboration del'islam, paris: Centers d'etudes superieures specialises presses Universitaires de France, 1961.

Hamidullah, Muhammed, Islam hukuku Etudleri, translation: Salih Tug, Bir Yayincilik, Istanbul, 1984.

Islam peygamberi (Le prophet de l'Islam) translation: Salih Tug, Irfan Yayinevi, Istanbul, 1980.

Hasan, Ahmad, The Doctrine of Ijma in Islam, Islamabad: Islamic Research Institute, (in preface 1976).

Izutsu, Toshihiko, islam Dusuncesinde Iman kavrami (The concept of blieve in Islamic theology) translation: Selahaddin Ayaz, Pinar yayinlari, Istanbul, 1984.

Lewis, Bernard, Islamda Siyaset ve Savas (The war and the politics in islam), ın Maxime Rodinson, the legacy of Islam, translation: Cemil Meric, Batyi Büyüleyen Islam Pinar yay, Istanbul, 1983.

Lings, martin, Muhammad: his life based on the earliest sources, london: islamic texts society, George Allen and Urwin, 1983.

Macdonald, D.B, Development of Muslim Theology Jurisprudence and constitutional Theory, Beirut: Khayyats Bookseller and Publisher, 1965.

Mantran, Robert, Islamin Yayilis Tarihi: VII - XI Yuzyillar (L'expansion musulman VII - XI siecles) translation: Ismet kayaoglu A.U. ilahiyat fakultesi, Ankara, 1981.

Rosenthal, Erwin, Political Thought in Medieval Islam: an introductory outline, cambridge: Cambridge University, 1962.

Studia Semitica, Oxford: Cambridge University, 1962.

Tritton. A.S, Islam Kelami (muslim Theology). translation: Muslim Day, A.U ilahiyat fakultesi, Ankara, 1983.

Walker, john M.A.D. Litt, A Catalogue of The Arab- Byzantine and Post-Reform Umayyad Coins, London: Published by The Trustees of the British Museum, 1956, II vol.

Watt, Montgomery, Muhammad at Medina, Oxford: Oxford University, 2th edition, 1962.

Free Will and Predestination in Early Islam, London; Luzac and Camp Limited, 1984.

islam Dusuncesinin Tesekkul Devri (The Formative Period of islamic Thought), translation: Ethem Ruhi Figlali Umran Yayinlari, Ankara, 1981.

Muhammad Prophet and Statesman, Oxford: Oxford Unıversity, 1971.

Zahniser, Mathias, insights from the Othmaniyyah of al-Jahiz into the Reliqious Policy of al-Ma'mun, proceedings ot the first international conference on Bilad al-Sham, 20-25 April 1974, Univ. of jordan - Yormouk Univ. Amman, 1984.

دورزي. ر، تاريخ إسلاميت (Essai sur l'Historie Del Islamisme) نقله إلى اللغة العثمانية: عبدالله جودت، مطبعة الاجتهاد، مصر، ١٩٠٨، ٤م.

الدوريات: العربيـــة:

إبـراهيم بيضـون، ظاهـرة الإصـلاح السياسي في الشرق الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢، حزيران، ١٩٨٠.

رضوان السيد، الجهاد والجماعة: دراسة في دور علماء الشام في تكوين مذهب أهل السنة، دراسات الجامعة الأردنية، المجلد ١٢، العدد ٣، ١٩٨٥.

الشخصية الإسـلامية: دراسـة أولية في تكـوين أهـل السنـة والجماعة، دراسات الجامعة الأردنية، مجلد ١٣، عدد ٤، ١٩٨٦.

رودلف زلهايم، فتنة عبد الله بن الزبير، تعريب: همام الصغير، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٤٩، الجزء ٤، أيلول، ١٩٧٤.

عبد العزيز الدوري، ضوء جديد على الدعوة العباسية، مجلة كلية الآداب والعلوم ببغداد، العدد ٢، حزيران، ١٩٥٧.

الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، مجلة مستقبل العربي، عدد ٩، سنة ١٩٧٩.

عوض خليفات، حول بيعة عمر بن عبد العزيز، دراسات الجامعة الأردنية، مجلد ٣، عدد ٣، سنة ١٩٨٦.

يوسف فان أس، معبد الجهني، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد ٥٣، الجزء ٢-٣، نيسان - تموز، ١٩٧٨.

الدوريات غير العربيـــة:

Deny E. mathewson, The meaning of Ummah in the Quran, history of Religion, vol 15, no 1, Aug 1975.

Encyclopedia of islam, New Edition:

Abbasids, Ahmad b. hanbal, Ahl al-hadith, Azarika, Awzai, Bay'a, Baramika, Bishr b. Ghiyath, Bishr b. al-Mu'tamir, Diwan, Djahiz, Farabi, al-Hasan al-Basri, imama, Idjma, Ilm al-Kalam, Ibn al-mukaffa, kadariyya, Khilafa.

Ess, Jozef van, Das kitab al-Irga des Hasan b. Muhammad b. al-Hanafiyya, Arabica, Tome XXI, Anee 1974.

Grignachi, Mario, les "Rasail Aristatalisa Ila-l- Iskandar" de Salim Abu-l- Ala et l'activite culturelle a

l'epoque Umayyade, Bulletin d'Etudes Orientales, Tome XIX, anee's 1965-1966.

Hinds, martin, Kufan political Aligments and Their Background in the Mid-Seventh Century A.D. IJMES, 2(1971).

The Murder of Caliph Uthman, IJMES, 3 (1972).

Hourani, G.F, The Basis of Autority of Consensus in Sunnite islam, Studia islamica, XXI.

Islam Ansiklopedisi:

Abbasiler, Ahtal, Bermekiler, Bisr b. Gayyas, Bisr b. Elmu'temir, Bey'a, Cahiz, Dinar, Dirhem, Emeviler, Emirulmuminin, al-Evzai, Ebu hanife, Ferezdak, Farabi, Fikih, Hadis, halife, Hariciler, Hasan-i Basri, Ibadiyye, Imam, kader, Maturidi, Murcie, ibn al-Mukaffa, Mutezile, Sia, Tahavi.

Najjar, Fawzi M, Farabi's Political Philosophy and Shi'ism, Studia Islamica, XIV/ 1961.

Walzer, Richard, Aspects of islamic Political Thought: al Farabi and ibn Xaldun, Oriens, 16/1963.

الفهرست

تطلب جميع منشوراتنا من :

الشركة المتحدة للتوزيع

بيروت - شارع سوريا - بناية صمدي وصالحة

هاتف : ٨١٥١١٢ - ٣١٩٠٢٩ - ص.ب ٧٤٦٠ - برقياً : بيوشران